TETRALOGIE

REFLEXIONSSTRUKTURELLE TRANSKULTURAL–PHILOSOPHIE

1-1

Hans P. Sturm

Weder Sein noch Nichtsein

Der Setzungs-Vierkant (चतुष्कोटि)

und seine Korollarien
im
östlichen Denken

Edition Verstehen

Hans P. Sturm

TETRALOGIE

REFLEXIONSSTRUKTURELLE TRANSKULTURAL–PHILOSOPHIE

UNIVERSAL-EINFÜHRUNG

IN JEDES
DER

13 BÜCHER

Digital-Edition
Edition Verstehen – Augsburg [1]2022

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Sturm, Hans P.
Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 1-1
Weder Sein noch Nichtsein.
Der Setzungs-Vierkant (चतुष्कोटि) und seine Korollarien im östlichen Denken
Mit einer Universal-Einführung in jedes der 13 Bücher
Augsburg – Edition Verstehen
Verlag der Gesellschaft für transkulturelles Verstehen (GetraV) e.V.
c/o Prof. Dr. Hans P. Sturm, Schertlinstr. 16 d, D–86159 Augsburg
www.getrav.de
ISBN 978-3-937736-11-2

©2022 Hans P. Sturm

Satz: Hans P. Sturm
Diagramme: Hans P. Sturm
Umschlag: Hans P. Sturm
Cover-Emblem: Jörg Maxzin

Originaltitel der einbändigen Print-Erstausgabe (Ost und West):
„Weder Sein noch Nichtsein. Der Urteilsvierkant (catuṣkoṭi)
und seine Korollarien im östlichen und westlichen Denken"
Hans P. Sturm (Autor)
©1996 by Ergon-Verlag Würzburg, Germany
ISBN 3-928034-72-3

Das Werk, einschließlich all seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urhebergesetzes bedarf der Zustimmung des Verlags.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und Einspeicherungen in elektronische Systeme.

ISBN 978-3-937736-11-2

AUGSGANGSPUNKT
(ÜBERBLICK)

Um den Zugang zur unentgeltlichen Digital-Publikation meiner Hauptwerke mit dem übergreifenden Titel ›Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie‹ in 13 Bänden zu vereinfachen, stelle ich jedem der so zu bezeichnenden Faszikel diese Hinweise zur Erleichterung des Umgangs mit den satztechnischen, sprachlichen, methodischen und einigen diesbezüglich relevanten inhaltlichen Charakteristika voran. Diese Hilfestellung kommt nicht zuletzt denen entgegen, die sich die philo-sophischen Inhalte des Werks nicht in Gänze erschließen wollen, für spezielle Themengebiete, welche in dessen einzelnen Büchern ausgearbeitet sind, aber interessieren. Die darin gesammelten Angaben sollen übergreifend für alle Bände und deren Teilbände gelten. Auf Besonderheiten der jeweiligen Einzelbände wird in diesen selbst mit vorangestellten Bemerkungen zu den relevanten formalen und technischen Spezifika aufmerksam gemacht. Die sieben Faszikel der ›Widerspiegelung des Geistes II‹ habe ich mit einer eigenen Einleitungsstudie, der ›Widerspiegelung des Geistes II/1‹ eröffnet.

In diesem Zusammenhang dürfte es nicht unerheblich sein zu erwähnen, daß die im Druck erschienenen Hauptbände ›Weder Sein noch Nichtsein‹ (digital: ›Tetralogie 1‹) und ›Urteilsenthaltung‹ (digital: ›Tetralogie 4‹, mit dem neuen Titel ›Ansichhalten‹) in beträchtlichem zeitlichen Abstand zu den übrigen meiner Studien in Buchform erarbeitet, geschrieben und publiziert wurden. Satztechnisch bedeutet das, daß sie unter den Anfangsbedingungen der computertechnischen Textverarbeitung angefertigt wurden, was nicht nur

bei der typographischen Generierung von für die Transliteration des Sanskrit, Päli und Altriechischen benötigten Sonderzeichen beträchtliche Schwierigkeiten bereitete, sondern sich mir, einem Amateur in Sachen elektronische Datenverarbeitung, auch bei der Konvertierung und weiteren Aufbereitung der vorhandenen Daten zur Bearbeitung auf den neuesten, für die digitale Veröffentlichung erforderlichen Betriebssystemen als ein schier unüberwindliches Hindernis in den Weg stellte. Nach zahlreichen vergeblichen Versuchen wollte ich die Unternehmung schon abbrechen. Durch mein unermüdliches Aus- und Herumprobieren fand ich dann aber doch einen Weg, genauer gesagt, einen Umweg, auf dem die Konvertierung über einige aufwendige Zwischenschritte möglich wurde. Die insgesamt entstandene zeitliche Verzögerung der Fertigstellung durch all das ist natürlich beträchtlich und in vielen Monaten zu bemessen.

Betreffs der digitalen Neuveröffentlichung meiner genannten beiden Erstlingswerke mußten im Gefolge davon viele arbeitsintensive schriftsatztechnische Veränderungen gegenüber der Druckfassung vorgenommen werden. Da meine beiden zeitlich frühest publizierten Bücher in Wissenschafts-Verlagen nach deren Layout-Kriterien erschienen und meine elektronischen Fassungen, wie erwähnt, noch mit den Mitteln der Anfangszeit der computertechnischen Textverarbeitung angefertigt wurden, mußte für die digitale Ausgabe ein neuer Schriftsatz angefertigt werden, bei dem sowohl das Schrift- und Seitenlayout als auch die Paginierung an die Gestaltungskriterien der später erschienenen und von mir selbst gesetzten Bände angeglichen wurde. Einige nicht ins Gewicht fallende Besonderheiten bei der Zitierweise mußten allerdings gemäß der im Druck erschienenen Veröffentlichung belassen werden. Dafür werde ich gleich noch die Gründe nennen.

Abgesehen von bestimmten Schriftauszeichnungen und Anführungszeichen, deren Arten ich damals nicht eins zu eins aus den Originalen übernehmen, sondern nur mit Hilfe mir zur Verfügung stehender Darstellungsweisen wiedergeben konnte, hat das nur formale und je nach Geschmack ästhetische Relevanz. Wo ich keinen oder nur einen inakzeptabel schweren Zugang zu den benötigten Texten hatte, um einen Abgleich vorzunehmen, wurden sie im digitalen Text entweder wie in den gedruckten Büchern beibehalten oder ich versuchte sie aufgrund des Kontexts bzw., soweit erinnerlich, aus dem Gedächtnis originalgetreu wiederzugeben. In die 8 Bücher der ›Tetralogie 3‹ und die ›Tetralogie 2‹ konnte ich diesbezüglich überhaupt nicht mehr eingreifen, was besonders für die in Zitaten vorkommenden Anführungszeichen gilt, die oft nicht nach den Originalen, sondern pragmatisch gemäß dem Ähnlichkeits- und Deutlichkeitsprinzip gesetzt wurden, wobei doppelte Anführungsstriche unten und oben häufig durch doppelte Guillemets mit der Spitze nach innen ersetzt sind. Wo möglich, gab ich Anführungszeichen in Zitaten genau nach den dort verwendeten Zeichen an, auch wenn dies nach der üblichen und bisher verbindlichen deutschen Rechtschreibung inkorrekt ist.

An dieser Stelle ist noch anzumerken, daß Originaltexte von sogenannten Klassikern bis in die Moderne, die je nach Alter und Herkunft in nicht mehr gebräuchlichen oder veralteten Sprachen abgefaßt sind, wo irgend möglich, in Kursivschrift wiedergegeben wurden. Dabei ist zu beachten, daß darin vorkommenden Schriftauszeichnungen in umgekehrter Schriftlage aufscheinen: Normalschrift kursiviert, Kursivschrift normal, Transkriptionen und Transliterationen immer kursiv. Ist ein Quellentext in Lateinschrift mit oder ohne diakritische Zeichen meiner Übersetzung beigefügt, wurde auch dieser kursiviert. Diesbezügliche graphische Varianten wurden ausschließlich zu Zwecken der Übersichtlichkeit eingeführt.

Nachdem die umformatierten Texte, insbesondere die umschriftlichen Sonderzeichen, nach der Konvertierung der Daten nicht durchgehend und in jedem Falle überprüft werden konnten, bleibt mir nur zu hoffen, daß sich bei der mehrfachen elektronischen Datenumwandlung und der Nachbearbeitung der Texte keine oder nur wenige unentdeckte und unwesentliche Fehler eingeschlichen haben, für die ich die genau Lesenden und Mitdenkenden, aber auch die satz- und schriftspezifisch Interessierten um Nachsicht bitte. Die Alternative dazu wäre womöglich gewesen, wegen der notwendigen mehrmaligen, d.h. langwierigen und arbeitsaufwendigen Prüfung der Daten, diese, aus welchem konkreten Grund auch immer, schließlich nicht mehr veröffentlichen zu können.

An den ersten beiden meiner Hauptwerke wurden für die Digitalfassung vor allem an den Stellen Korrekturen von Druckfehlern, Umformulierungen und Umarbeitungen vorgenommen sowie Ergänzungen und Hinweise eingefügt, an denen mein Forschen und Denken im Laufe der Zeit tiefer in deren Gegenstände eindrangen und sich deren Konturen immer deutlicher abzeichneten, was einerseits zur Fokussierung meiner Erkenntnisbemühungen und damit zu einer Schärfung des Blicks und Intensivierung meiner geistigen Bemühungen bezüglich der betrachteten Themengebiete führte, da diese Fokussierung jedoch auf das Grundwebmuster des Wirklichen an sich gerichtet war (und weiter ist), stellte sich, soweit das angesichts meiner von Beginn an gewählten metatheoretischen Methodik überhaupt möglich und nötig war, andrerseits eine Weitung des Blicks zum Über-Blick und zur Gesamtschau ein, die der historio-doxographischen wie interkulturalen Vorgehensweise bei der Darstellung traditionellen philosophischen Gedankenguts Struktur, d.h. Form und deutliche Konturen verlieh, was bedeutet, daß dieses nicht nur tatsachenentprechend wiedergegeben, sondern auch

meditativ-reflektorisch analysiert und endlich, doch wichtigst, kontemplativ-intuitiv durchdrungen und geklärt wurde. Aus diesem Grund wäre es für Leser, die gedruckte Werke bevorzugen, dennoch keine schlechte Idee, wenn sie beim Studium meiner Bücher den Text immer auch mit der digitalen Fassung verglichen, um die darin vorfindlichen Verbesserungen oder Veränderungen zur Kenntnis nehmen zu können.

Von außen betrachtet drückt sich in der moderaten Überarbeitung nicht nur aus, daß die »Strukurtheorie der Re–flexion« zu Anfang meines philo-sophischen Schaffens noch offene Denkräume hatte, sondern daß auch nicht alles auf einmal gesagt werden kann. Letzteres gilt sozusagen auch in Gegenrichtung, vom Späteren zum Vorhergehenden, was bedeutet, daß es sich sehr wohl lohnt, beim Lesen und Bedenken meiner später entstandenen Schriften die unter anderen Blickwinkeln formulierten Argumentationen und reichlich kompilierten Dokumentationen früherer zu berücksichtigen und sowohl zur Förderung der Erkenntnis als auch zur Vermehrung der Kenntnisse zu Rate zu ziehen, wodurch ein umfassenderes Bild, möglicherweise sogar ein Gesamtbild der von mir vorgelegten Philosophiedarstellung zu gewinnen ist.

Die dem hier formulierten Generalprolog beigefügten Inhaltsverzeichnisse der einzelnen Bücher, die in diesen Büchern enthaltenen Namensregister und die Durchsuchbarkeit der digitalen Fassung der ›Tetralogie‹ eröffnen hierzu ungeahnte Möglichkeiten. Letztere kann auch dann eine Hilfe sein, wenn die Namensregister der ›Tetralogien‹ 1 und 4 kleinere Mängel aufweisen sollten, die bei der Erstellung innerhalb mehrerer Arbeitsschritte entstanden sein könnten und ob des ungeheueren Aufwands und der unerträglichen Forschungs- und Lebensumstände (künftige Leser mögen sich über die Zeit, in der diese digitale Veröffentlichung vorbereitet wurde, in ideologiefreien Dokumentationen und

Geschichtsbüchern kundig machen) dabei nicht in einem oder zwei zusätzlich erforderlich gewesenen Korrekturgängen beseitigt werden konnten.

Der Anfang meiner forscherischen Tätigkeit war aufgrund einer nicht allzu engen, dennoch offiziellen Einbindung in die akademische Welt zudem durch die Vorgaben geprägt, mich der Standards der etablierten und institutionalisierten Wissenschaft, insbesondere was deren vermeintlich unzweifelhafte Disziplinen, wie z.B. Philologie oder Logik, betrifft, bedienen zu sollen, ja zu müssen, aber auch zu können, wenn auch mit einer gewissen Zurückhaltung, die sich auf Bereiche bezog, in denen ich transkulturales Vorwissen hatte, das dem etablierten Verständnis von Geistigem fremd war und mehr denn je ist, ihm vielmehr konträr gegenübersteht. Das verbreitete Selbstverständnis der westlichen, nun globalisierten Wissenschaft, lautete doch, zumindest wie es in ihren Propagandaschriften zu lesen ist, daß ihre Vertreter der Wahrheit(s-suche) und Wahrhaftigkeit, d.h. wissenschaftlicher Redlichkeit verpflichtet sind und sie insgesamt das ist, was ein weit über die Wissenschaft hinaus anerkannter deutscher Sozialforscher vor Jahrzehnten noch mit der Aufschrift »herrschaftsfreie Diskursveranstaltung« versehen unters Volk, und nicht nur das gelehrte, streute.

Der erste Band der ›Tetralogie‹ (›Weder Sein noch Nichtsein‹) wurde aus computersatztechnischen Gründen nach seiner bisherigen internen Halbierung in der Druckfassung in zwei Bücher, ein digitales Buch Ost und ein digitales West geteilt, wodurch die ›Tetralogie‹ insgesamt nun aus 13 Teilbänden besteht. Zudem wurden die Untertitel der beiden Teile meines Erstlingswerks ›Weder Sein noch Nichtsein‹ und der Haupttitel der ›Urteilsenthaltung‹ umbenannt. Letzteres hielt ich deshalb für erforderlich, weil diese in der vorwiegend aus Historio-Doxographie, Philologie, Hermeneutik, eindimensionaler Formallogik und freiem Fabulieren bestehenden

gegenwärtigen Philosophie, d.h. der Philosophiewissenschaft (Philosophologie) und PhiloSophistik übliche Bezeichnung, die eine Aus- wie auch Umdeutung des antiken skeptischen *terminus technicus* ἐποχή (*epochḗ*) darstellt, bezüglich der von mir in dieser Monographie präsentierten Thematik in seinem Bedeutungsfeld für zu eng erachte, da unter Urteil nach derzeitiger wissenschafts- und sprachtheoretischer Auffassung vornehmlich der wahrheitsfunktionale Aspekt (Epistemik) des begriffsbasierten Denkens verstanden wird und aufgrund dessen die neuzeitliche Verkürzung des ursprünglichen Sinnes von Philosophie auf das Theoretische, und auch das nochmals objektivistisch verkürzt, allein schon durch den Wortgebrauch begünstigt wird. Angesichts der Entwicklungen des traditionellen Verständnisses des Begriffs ἐποχή (*epochḗ*), seiner Instrumentalisierung in religiösen und sich als wissenschaftlich gerierenden Weltanschauungen wie seiner Ausdeutungen und Verwendung in der neuzeitlichen Philosophiewissenschaft war mir der Wortgebrauch bei meiner Darstellung und Auslegung dieser Aspekte selbstverständlich vorgegeben. Gleichwohl stellte ich das originär mit »Epochḗ« Gemeinte in einen breiteren Kontext, einen weiteren Vollzugshorizont und versuchte damit, skeptisches Denken wie Leben, für welche der Terminus qua Urteilsenthaltung wie UrTeilungs-Enthaltung die jeweilige konstitutive Operation darstellt, als die beiden Aspekte ursprünglichen Philosophierens in dieses zurückzuholen (W i e d e r holung). Unter Berücksichtigung dieses schwerwiegenden Sachverhalts wurde der Titel der digitalen Veröffentlichung zu ›Ansichhalten (ἐποχή)‹ umbenannt. Dieses bezieht sich eben nicht nur auf die kognitiven, sondern auch auf die konativen wie affektiven, also alle Seelenfunktionen.

Der Text der ›Tetralogie 2‹ (›Vom Un-Wesen der Re–flexion‹) und der ›Tetralogie 3‹ (›Widerspiegelung des Geistes‹) blieb mit Ausnahme von Druckfehlerkorrekturen, minimalen

Ergänzungen und Verbesserungen wie Veränderungen zwecks Anpassung an die digitale Fassung, betreffend z.B. die Seitenangaben bei Verweisen auf Stellen der ›Tetralogie 1‹ und ›Tetralogie 4‹, weitgehend unverändert. Bei der ›Tetralogie 2‹ erhöhte sich dabei die Seitenzahl ab p. 258 um zwei. Für die gedruckte Ausgabe geltende (Korrektur-)Hinweise wurden generell entfernt.

Was Passus altchinesischer Philosophie in der ›Tetralogie‹ allgemein und in ›Tetralogie 3/2-7‹ im besonderen betrifft, möchte ich die mit der sinitischen Sprache Vertrauten um Verständnis dafür bitten, daß sich bei meinem außergewöhnlichen und richtungsweisenden, philosophisch, nicht nur philologisch und historio-doxographisch orientierten Umgang mit Sprache und Text(sinn) bei der Textdokumentation und meinen Übersetzungen aufgrund des gewaltigen Umfangs meiner Werke einige Ungenaugkeiten eingestellt haben könnten, die die Erhellung der jeweils im Fokus stehenden Gedankengänge aber nicht beeinträchtigen dürften.

Hier soll noch einmal betont werden, daß das im Verlagshaus Alber, Freiburg/Br.–München 2002, veröffentlichte Buch der ›Urteilsenthaltung‹ vom Verlag in einer mir unbekannten Stückzahl ohne meine Druckfreigabe in den Handel gebracht und erst auf meine Reklamation hin eine einwandfreie Fassung erstellt, von mir autorisiert und dann publiziert wurde. Woran die an mehreren Stellen fehlerhaften Exemplare zu erkennen sind, habe ich in den Corrigenda der Druckfassungen der ›Widerspiegelung des Geistes I‹ und den Hinweisen am Schluß der ›Widerspiegelung des Geistes II-7‹ vermerkt.

Weil ich nun schon einmal dabei bin, auf Unzulänglichkeiten von Publikationsorganen bei der Herstellung meiner Bücher aufmerksam zu machen, möchte ich noch anmerken, daß in mein Werk ›Weder Sein noch Nichtsein‹ vom Ergon-Verlag wegen des durch Fehldruck verschobenen Satzspiegels der Seite 414 und die dadurch verursachte Unlesbarkeit

einiger Buchstaben des Texts aller Zeilen ein Korrekturblatt eingelegt wurde, von dem angenommen werden darf, daß es in den wenigsten Büchern noch vorhanden ist.

Da die Verweissystematik der neuen Paginierung der ›Tetralogie 1‹ und ›Tetralogie 4‹ angepaßt wurde, bildet die Digitalfassung insgesamt ein geschlossenes Ganzes. Ich weise darauf hin, daß der griechischsprachige, zwischen runde Klammern gesetzte Zusatztitel zu ›Ansichhalten‹, scilicet (ἐποχή), im letztgenannten, dem Band 4 der ›Tetralogie‹, nur im Schmutztitel, im Haupttitel und im Impressum wie im Titel vor dem jeweiligen Inhaltsverzeichnis in der allgemeinen Einführung hier, sowie in den Literaturlisten jedes einzelnen Bandes der ›Tetralogie‹ genannt ist, in den Titelangaben von Verweisen in Fußnoten aus Gründen möglicher beträchtlicher Verschiebungen des Seitenumbruchs aber weggelassen werden mußte. Der im Geistteil, dem Teil 3 der ›Tetralogie‹ angekündigte, als kommentierte Anthologie zur Thematik der Negation aller Wißbarkeit bei gleichzeitigem Wissen von der Notwendigkeit der Zurücknahme bzw. Ver- oder Überwindung einer abschließenden und endgültigen Bestreitung aller Wissensmöglichkeit in ontologischer, gnoseologischer wie aus beidem kombinierter Hinschicht – zumal aufgrund des reflexionslogisch unvermeidlich eintretenden Selbstwiderspruchs von Aussageform und Aussageinhalt durch Autoreferenzialität – aus dem Schrifttum der bedeutendsten Denk-, Philosophie- und Spiritualtraditionen der Menschheit geplante und als Ergänzung gedachte Band III der ›Widerspiegelung des Geistes‹ (›Tetralogie‹ 3/3) mit dem Arbeitstitel „Re–flexion, das verschlungene Denken. Anthologie zum wissentlichen Nichtwissen, Nichtwißbaren, Nicht-Nichtwissen und Nicht-Nichtwißbaren oder Wendepunkt von der *meditatio* zur *contemplatio*. Mit der einleitenden Abhandlung ›Quintessenz der Strukturtheorie der Re–flexion‹“ befindet sich in der Ausarbeitung und wird nur dann erscheinen, wenn sich die

derzeitige soziopolitische, ökonomische, ideologische und wissenschaftspraktische Lage, die meine philosophische Arbeitsleistung selbstverständlich gravierend beeinflußt, einigermaßen erträglich gestaltet.

Diesem Band ist ein ca. 40-seitiges Kapitel mit der Überschrift »Quintessenz der Strukturphilosophie der Re–flexion« vorangestellt, in dem, wie die Betitelung schon sagt, die auf das Wesentliche beschränkte Systematik der Philosophie als sich autoreferentiell hinterfragende Metatheorie mit Blick auf die daraus in praktischer Hinsicht zu ziehende Konsequenz entfaltet ist. Auf die wichtigsten Konstitutionselemente im Kontext der Transkultural–Philosophie und ihrer wissenschaftlichen, historio-doxographischen, (reflexions-)logisch-analytischen wie hermeneutischen Ausarbeitung der ›Tetralogie‹ als Gesamtwerk wird mit zahlreichen Verweisen aufmerksam gemacht, wodurch der Zugang zu diesem spürbar erleichtert wird. Dies gilt auch für die Textzusammenstellung, die sich daran anschließt, in der neben Texten, die in meinen Büchern bisher nicht berücksichtigt werden konnten, bereits enthaltene Passus in leicht veränderter bzw. verbesserter Übersetzung, mitunter aus bisher nicht benutzten, textlich geringfügig abweichenden Editionen und mit einigen Bemerkungen wie Bezügen zur Sekundärliteratur, so ich diese für relevant hielt, enthalten sind. Zur Erschließung des Sinnes einzelner Argumentationsstränge und zur Evidierung der strukturellen Ähnlichkeit, bisweilen Gleichheit der aus verschiedensten Kulturen stammenden metaphysischen Entwürfe ist es deshalb von Vorteil, die sachlich verwandten, doch in unterschiedliche Bezüge eingeflochtenen Abschnitte in den einzelnen Bänden der ›Tetraloge‹ zu vergleichen.

Philosophiewissenschaftlich hat der erwähnte zeitliche Abstand zwischen meinen beiden ersten Publikationen und den übrigen den selbstverständlichen Effekt, daß die sekundärwissenschaftliche Dokumentation jeweils nicht über den Stand

der Gelehrtendiskussion bis kurz vor der Veröffentlichung hinausgehen kann und allein aufgrund des Ausmaßes meiner Schriften und der darin bedachten Menge an Forschungsliteratur eine diesbezügliche Aktualisierung, mit einigen Ausnahmen, ausgeschlossen war, um zu vermeiden diese mit einem unabsehbaren (Zeit-)Aufwand ergänzen und – wer sich in dem Genre auskennt, weiß, was ich meine – quasi neu verfassen zu müssen und damit endlos lange beschäftigt zu sein. Einen Ausgleich dazu bietet die Berücksichtigung, Hinzuziehung und Zitation vorher nicht benutzter Literatur zu gleichen oder ähnlichen, doch aus einer anderen Perspektive betrachteten Themen im Fortgang meiner sich entfaltenden Forschungs-, Autoren- und Publikationstätigkeit. Durch die kontinuierliche Verschiebung meines geo-doxographischen Themenschwerpunkts und Gegenstandsfeldes, bedingt durch die transkulturale Ausrichtung meiner Forschung, war es selbstverständlich notwendig, auch Studien und Literatur heranzuziehen, die über bis dahin Verwandtes und Relevantes weit hinausgingen, ja damit, so scheint es bei oberflächlicher Betrachtung, gar nichts zu tun hatten.

Zu den genannten wissenschaftlichen Problemen im engeren Sinne kommen seit einiger Zeit die politisch veranlaßten Einschränkungen akademischer Routinen, die gravierende Auswirkungen auf das Bibliothekswesen und damit den Zugang zu wie die Beschaffung und Bearbeitung von Literatur haben, was bedeutet, daß gewisse Leistungen von diesen Einrichtungen überhaupt nicht mehr erbracht werden oder nur in aufwendiger und unzumutbarer Weise in Anspruch genommen werden können. Wer meine ausgiebige, bisweilen als übertrieben charakterisierte Literaturarbeit zu Zwecken der Dokumentation zur Kenntnis genommen hat, kann abschätzen, wie stark mein Schaffen davon betroffen ist. Durch den freien Zugriff auf Digitalisate von Schriftwerken via Internet ist das nicht ansatzweise zu kompensieren, wenn auch zu

erwähnen ist, daß dadurch so manch sehr altes und seltenes, in physischer Form kaum, nur unter großem Aufwand oder überhaupt nicht verfügbares Buch, zumindest derzeit, zugänglich gemacht wurde.

Zwar wurden in den letzten Jahren und Jahrzehnten in der Philosophiewissenschaft weltweit unüberschaubare Mengen an Studien veröffentlicht, doch beschäftigen sich diese zur überwiegenden Zahl mit Spezialaspekten und Detailbetrachtungen und tragen kaum etwas zu der von mir im Fokus stehenden Grundlagenproblematik bei, was auch damit zusammenhängen dürfte, daß die zunehmend ideologische Färbung akademischer Forschung durch den Zeit(un)geist und die schon Jahrzehnte von der breiten Öffentlichkeit kaum bemerkt stattfindenden gesellschaftlichen und weltanschaulichen Entwicklungen materialistischer Vereinseitung und mechanizistischer Verengung des Wissensspektrums hin zu einer geradezu albernen alternativlosen Gesinnungsdiktatur einen unbefangenen Umgang mit den Überlieferungen wie unvoreingenommenes Denken kaum mehr zulassen, infolgedessen die Schwemme an publizierten Abhandlungen bestenfalls nur Variationen des immer gleich Nichtphilosophischen, schlechterenfalls Unphilosophischen und schlechtestenfalls Anti-Philosophischen darstellt.

Was nicht vergessen werden sollte, ist der Umstand, daß durch die Umgestaltung des höheren Bildungswesens im Zuge seiner Privatisierung unter dem euphemistischen Titel ‚Reformen' Forschung und Lehre mehr und mehr unter das Diktat marktorientierter Auftraggeber gerieten, d.h. von deren Vorgaben und Geldmitteln abhängig wurden, und da Reichtums- und Machtmehrung mit den Fragen nach Sinn und Sein bekanntlich nur dann vereinbar sind, wenn sie diesen dienen, fallen die Ergebnisse philosophologischer Fächer in jeder erdenklichen Bedeutung immer bescheidener aus.

Schreibt man die Entwicklungen im Rahmen der Digitalisierung aller Bildung aufgrund der Machtergreifung des Finanz-Totalitarismus in der nun stattfindenden Form nur in die nähere Zukunft fort, so zeichnet sich ab, daß es pro Sprachgebiet und Fach nur noch eines Vorlesers bedarf, der die einmal verfaßte herrschaftskonforme Einheitsmeinung dazu per Internet verkündet. Die Begleit- und Folgeerscheinungen dieses bereits eingeleiteten Prozesses sollte sich jeder einmal durch den Kopf gehen lassen, um auch nur zu erahnen, was das allein hinsichtlich der Wissensvermittlung, des Wissenserwerbs und der Bewußtwerdung der Menschheit bedeutet, von den psychischen, sozialen, ökonomischen und ganz allgemein existentiellen Folgen ganz zu schweigen.

All diese Beeinträchtigungen betreffen die Wissenschaft generell und somit auch die Philosophiewissenschaft, können jedoch keinen i n h a l t l i c h e n Einfluß auf die Philo-Sophie als solche haben, und damit auf meine re–flexions- oder metatheoretische Entfaltung dieser im vorliegenden Œuvre, da sie darin in ihrer zeitlosen Struktur unter strenger Beachtung universell gültigen rückbezüglich-logischen Denkens aufgewiesen und diese in ihren historisch manifest gewordenen antiken Hauptströmungen der (bisher) bekannten drei Stiftertraditionen weitestgehend evidiert und gleichermaßen validiert ist.

Bedingt durch die Ausrichtung und Vorgehensweisen der gegenwärtigen Philosophiewissenschaft, die, wie bereits erwähnt, methodisch überwiegend auf Historio-Doxographie und Philologie, inhaltlich auf Meinungen zu empirischen Sachverhalten, Annahmen auf der Basis jahrhundertelanger Umdeutung der ursprünglichen Philosophie und modernen Wissenschafts(aber)glauben beschränkt ist, fallen diese umständehalber unvermeidlichen Abstriche jedoch nicht oder nur kaum ins Gewicht, bemüßig(t)en sich die Vertreter der für meine Forschung relevanten Gebiete der Philosophologie,

Indologie, Sinologie und Mythologie doch seit zweieinhalb Jahrzehnten sowieso nur mit wenigen Ausnahmen namhafter Fachgelehrter, meine von einigen letzterer als Pionierleistung und Grundlagenarbeit anerkannte Forschung zur Kenntnis zu nehmen, sie zu diskutieren, kritisieren, geschweige denn kreativ daran anzuschließen und das Ergebnis ihrer formalen Auf- und Umrisse inhaltlich zu füllen.

FORM UND INHALT
(DETAILS)

Was ich hier vorlege, ist die zwölfbändige digitale Publikation der ›Tetralogie‹ von Hauptschriften meines in gedruckter Form publizierten philo-sophischen Lebenswerks plus ein auf Papier bisher nicht veröffentlichtes Buch, das dreizehnte der ›Tetralogie‹. Bei dieser handelt es sich, wie die Bezeichnung anzeigt, nicht nur um ein Werk, das aus vier Abteilungen besteht, sondern in diesem viergliedrigen Werk werden die vier Komponenten oder Glieder (*articuli*) der durch Reflexion (mehrfache Metatheorie) erschlossenen Kognitionsstruktur rekonstruiert, formelhaft artikuliert, zur Verdeutlichung mit einem griechischen Ypsilon (Υ für Ὑπόστασις = BewußtSeins-Stufe) und einer kleinen nachgestellten, ihren Skalenwert darstellenden Indexzahl, versehen, wobei die damit zusammenhängenden vier typischen Lógoi und Aussagepositionen, in eine Artikulationsformel gefaßt, als hermeneutische Schablone zur verständnisvollen Erfassung und Deutung metaphysischer Gedanken dienen (können) und jeweils mit einem Lambda (λ für λήμμα = Satz, Setzung, Annahme) plus Skalenwert repräsentierender Tiefzahl hervorgehoben werden. Präzisierungen und problemspezifische Erweiterungen dieser Symbolik sind in den ›Tetralogie‹-Bänden 1-1.23; 3/1.39–40; 3/2-1.47–51, innerhalb ausführlicher Hinweise zu formalen und technischen Konventionen ausgeführt.

Um eine Übersicht zu den in der ›Tetralogie‹ verwendeten Symbolen zur Skalierung der Positionalität von Aussagen, der Konstituenzien des Erkenntnisvermögens (*cognitional framework*) und der sich darin darstellenden Wirklichkeitsprinzipien

(*categorial framework*) zu geben, ist folgend eine – auch schon für das Verständnis des folgenden Abrisses hilfreiche – vollständige Tabelle dieser zusammengestellt, mit Hilfe deren man auf einen Blick Zugang zur Systematik der »Strukturtheorie der Re–flexion« findet. Aufgrund ihres Umfangs allein schon wird deren Differenziertheit und damit angedeutet, daß sie nicht 'mal so im Vorbeigehen zu durchschauen ist und im Zuge hochgelehrter Verkomplizierung von Sachverhalten wegen ihrer einfachen Vierfachheit als primitiv abgetan werden kann.

SKALIERUNGSSYMBOLIK

ARTIKULATIONSFORMEL		KOGNITIONSFORMATION	
Position (+) entweder	(λ_1)	Sinnliches Materie	$(\Upsilon 1)$
Negation (–) oder	(λ_2)	Seelisches Energie	$(\Upsilon 2)$
beides (+ –) sowohl als auch Koinzidenz	(λ_3)	Geistiges Information Totalität	$(\Upsilon 3)$
keines (– –) weder noch Kollaps	(λ_4)	Selbst „Absolutes“ „Ungegenständliches“	$(\Upsilon 4)$
Positionalität	$(\Lambda)=(\lambda_{1-4})$	Immanenz Objekthaftigkeit	$(\Upsilon)=(\Upsilon_{1-4})$
Positionslosigkeit	$(-\Lambda)=(\Lambda_0)=(-\lambda_{1-4})=$ (λ_5)	Transzendenz Absolutes Ungegenständliches	$(-\Upsilon)=(-\Upsilon_{1-4})=(\Upsilon 5)$
Meta-Koinzidenz sowohl Positionalität als auch Positionslosigkeit	$(\Lambda)+(-\Lambda)=(\lambda_6)$	Hyper-Totalität	$(\Upsilon)+(-\Upsilon)=(\Upsilon 6)$
Meta-Kollaps weder Positionalität noch Positionslosigkeit	$-(\Lambda)+[-(-\Lambda)]=\lambda_7$	Weder Immanenz noch Transzendenz	$(-\Upsilon)+[-(-\Upsilon)]=(\Upsilon 7)$
Negierte Positionen	$(-\lambda_1)$, $(-\lambda_2)$ …	Negierte Entitäten	$(-\Upsilon 1)$, $(-\Upsilon 2)$ …
Konjekturale Position	$\langle\lambda_1\rangle$, $\langle\lambda_2\rangle$ …	Konjekturale Verortung	$\langle\Upsilon 1\rangle$, $\langle\Upsilon 2\rangle$ …
Äquivalente Position	$(\text{»}\lambda_3\text{«})$, $(\text{»}\lambda_4\text{«})$ …	Äquivalentes Element	$(\text{»}\Upsilon 3\text{«})$, $(\text{»}\Upsilon 4\text{«})$ …
Außergewöhnliche Positionen	(λ_a), (λ_b) …	Extrapolierter Untergrund (reine Materie; *dharmāḥ* etc.)	$(\Upsilon 0)$
Außergewöhnliche Negationen	$(-\lambda_a)$, $(-\lambda_b)$ …	Überlappende/undeut- liche Bereiche	$(\Upsilon 1/2)$, $(\Upsilon 2/3)$ …
Außergewöhnliche Setzungsfolge	$(\lambda_{(I)})$, $(\lambda_{(II)})$ …	Überlappende/undeut- liche Bereiche (ein Bereich unbetont)	$(\Upsilon 1_{(/2)})$, $(\Upsilon 2_{(/3)})$ …
Außergewöhnliche Fein-Untergliederung	$(\lambda_{1.1})$, $(\lambda_{1.2})$ …	Zwischenebene	$(\Upsilon 1½)$, $(\Upsilon 2½)$ …
Außergewöhnliche Kombinationen (cf. Plus-Koinzidenz)	$(\lambda_1\text{'})$, $(\lambda_3\text{'})$, $(\lambda_3\text{''})$, $(\lambda_4\text{'})$, $(\lambda_4\text{''})$ …	Tiefengegliederter Bereich oder Subjektseite niedrigere Indexzahl	$(\Upsilon 1.1)$ …; $(\Upsilon 1_1)$ …
		Subjektseite	$(\Upsilon\text{'}2)$, $(\Upsilon\text{'}3)$ …
		Fraktale Untergliederung	$(\Upsilon 1_{(1)})$, $(\Upsilon 1_{(2)})$ …
		Vermittlungseinheit im Geistbereich	$(\Upsilon\vec{3})$
		Plus-Koinzidenz ‚Mystische‘ All-Einheit	$(\Upsilon_{(1-)3})+(\Upsilon 4)=(\Upsilon 3\text{'})$

Als zusätzliches Hilfsmittel zur Veranschaulichung der Konstruktion von Gedankengebäuden und Satz- bzw. Setzungsgebilden entwarf ich dutzende von Tabellen und Graphiken, von denen eine beträchtliche Zahl systematisch koloriert ist, wobei die Färbung der jeweils vier Hauptsegmente nach der gleich aufgeführten Skalierung ansteigend von schwarz über rot nach weiß und schießlich wieder zu schwarz führt.

Im Band 1 der ›Tetralogie‹ (›Weder Sein noch Nichtsein‹) wurde die Thematik überblickshaft aufgerissen und gewissermaßen dingfest gemacht: Thesis-Term (λ_1), Kognitions-Konstituens (ϒ1), wobei der Schwerpunkt der Darstellung auf der Artikulationsformel als ganzer lag, dem Thesenvierkant, der sich aus der Kombination möglicher Aussagepositionen ergibt [(λ_{1-4})=(Λ)]: entweder (λ_1), oder (λ_2), sowohl–als-auch (λ_3), weder–noch (λ_4), der in den damit befaßten Disziplinen der Indologie, Buddhologie und interkulturellen Philosophiewissenschaft die Sanskrit-Bezeichnungen चतुष्कोटि (*catuṣkoṭi*) und चतुष्कोटिका (*catuṣkoṭikā*), den altchinesischen Namen 四句 (*sì jù*) und die tibetische Benennung མུ་བཞི་ (*mu bzhi*) trägt, altgriechisch τετράλημμα (*tetrálēmma*) heißt und irrtümlicherweise als aus Indien, genauer gesagt, dem Buddhismus stammend und von dort ausgehend, angenommen wird.

Der Band 2 der ›Tetralogie‹ thematisiert das Psycho-Gnomeische (Anima-Mentale): Thesis-Term (λ_2), Kognitions-Konstituens (ϒ2). Dabei handelt es sich um den Bereich, in dem sich das Seelenleben in seiner Trifunktionalität von Affektion (Empfinden), Konation (Wollen) und Kognition (Erkennen) abspielt. Er stellt die Unter- oder besser Außenseite des Geistes als solchen dar, besitzt somit dessen Struktur und übt dessen Funktion aus, nur eben im einzelnen (Gedanken), da auf einzelnes (Denkbares/Gedachtes) bezogen, ihn spaltend und somit gewissermaßen falsifizierend. Dieser Band der ›Tetralogie‹ (›Vom Un-Wesen der Re–flexion‹) stellt das diametrale Gegenstück zur ›Tetralogie 3/1‹, die negative Spiegelung

des ersten Teilbands der zweibändigen, achtteiligen ›Widerspiegelung des Geistes‹ dar, in welcher die darin compositiv entfalteten Prinzipien der Noologie, resolutiv verfahrend offengelegt werden und folglich die ‚Falsifikation' des Geistes gewissermaßen ‚falsifiziert' und damit der Weg zurück zu jenem geebnet wird.

An den Inhalt der Setzung des ersten und der Ent–Setzung des zweiten Bandes schließt systematisch die ›Widerspiegelung des Geistes‹ in acht Teilbänden an: ›Tetralogie‹ Band 3. Darin rückt die Vereinheitlichungsinstanz der beiden wie Vermittlungsinstanz zwischen dem Ungesetzten, dem als positionslos Gedachten (ἄθετον / अप्रतिष्ठित *apratiṣṭhita*) und dem Gesetzten, dem Positionierten insgesamt (τεθήμενον / प्रतिष्ठित *pratiṣṭhita*), zu dem auch die Vermittlungsinstanz selbst, wenn auch nur noch in uneigentlicher Weise, gehört, in den Fokus der Betrachtung, der Geist: Thesis-Term (λ_3), Kognitions-Konstituens (Υ_3). Nach der theoretischen Entfaltung der Re–flexionsstruktur als ganzer, ausgehend von der auf Ārya Nāgārjuna (ca. 1./2. Jh.) zurückgehenden, das Mahāyāna philosophisch (be)gründenden Schule des Mittigsten Weges (Madhyamaka) des Buddhismus im Teilband 1, wird diese in den sieben Faszikeln der Abteilung 2 entlang relevanter Schulrichtungen und deren Vertretern der bekannten drei Stiftertraditionen der Philosophie, der altgriechischen, der altindischen und der altchinesischen, als basale und universale Anatomie der Metaphysik nachgewiesen, akribisch rekonstruiert, ausführlich erläutert und auf diese Weise restituiert. Nebenbei lege ich im Faszikel 3/2-1 in Form einer Tabelle die erste Systematik der Transkultural–Philosophie als wissenschaftliches Gesamtprogramm vor, womit der Bauplan der Philo-Sophie unter dem Aspekt kultureller Kategorienkonstruktionen skizziert wird, im Faszikel 3/2-3 zudem eine noologische Theorie kosmogonischer Mythen, die diese nicht aus der Warte eines evolutionistischen Überlegenheitsdünkels als

primitive Märchen von der Weltentstehung abtut, sondern sie als Übertragung der Kognitionsstruktur auf das Sein als ganzes versteht, in dem sich darin auf diese Weise die Prinzipienordnung des Geistes spiegelt und dadurch der Umgang mit der Welt zugleich zum Umgang mit uns selbst und der Umgang mit uns selbst zugleich zum Umgang mit der Welt wird, wobei das All nicht nur als großer Organismus, sondern, wie der Mensch, als mit Bewußtsein ausgestattetes Wesen (Makranthropos) aufzufassen ist,[1] einem Bewußtsein, das in den prädominierenden Naturwissenschaften zwar unbekannt ist und dadurch nicht einmal mehr bestritten, doch ungewollt und unbewußt unter der Bezeichnung Naturgesetze nach wie vor in deren Begriffsinventar geführt wird.

Die mehrfach metatheoretische Endstellung rückt den jenseits der Setzung (Thetik) befindlichen Pol in den Mittelpunkt, die Befreiung von allem Setzen, die Voraussetzung als Voraussetzungsloses, doch Gesetztes: Thesis-Term (λ_4), Kognitions-Konstituens ($\Upsilon 4$) und wie es durch Entsetzen, ›Ansichhalten‹ (ἐποχή), deutsch traditionell, wie mein auf Papier gedrucktes Buch auch, ›Urteilsenthaltung‹ genannt, was der Ursprungsbedeutung noch einigermaßen nahekommt, zu verwirklichen ist (λ_5)/($\Upsilon 5$), während die englische Bezeichnung »*suspension of judgment*« und die französische »*suspension du jugement*« über lateinisch *suspendere*, in die Schwebe bringen, schwebend halten, zeitweilig aufheben, aussetzen, unentschieden lassen, die originäre Bedeutung von Epoché als

[1] Zur Spiegelbildlichkeit von innen und außen, Mikrokosmos und Makrokosmos cf. als Initialinformation die Wörterbuchartikel Günter Lanczkowski / Wolfgang Janke / Georg Siegmann: Makrokosmos/Mikrokosmos, in: ⟨ed.⟩ Gerhard Müller: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 21, Berlin–New York 1991, pp. 745–754; Matthias Gatzemeier / Helmut Holzhey: Makrokosmos/Mikrokosmos, in: ⟨edd.⟩ Joachim Ritter † / Karlfried Gründer: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Basel 1980, coll. 640–649.

einer endgültigen Verzichtsleistung schon vom Begriff her verfälschen. Weder geht es dabei nur um Urteile noch um etwas Vorläufiges diesen gegenüber. Daß es sich dabei um mehr denn Theorie handelt, wird durch den Zusatztitel ›Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst‹ angedeutet. Damit wird die im Sinne ihrer Stifter vollständige zweiphasige Disziplin »Philosophie«, bestehend aus Theorie und Praxis, ins Bewußtsein gehoben und zur Unterscheidung von dem, was vom antiken Okzident ausgehend seit Jahrhunderten ausnahmslos darunter verstanden wird, von mir, wo es darauf ankommt, in den Schreibweisen »Philo-Sophie« oder »Philo-Sophía« wiedergegeben.

Für die Studie ›Weder Sein noch Nichtsein‹, meine zur Publikation in Buchform überarbeitete und erweiterte Dissertation, die nun in zwei Faszikel aufgeteilt ist, einen zur östlichen und einen zur westlichen Philosophie, wurde bei der vorliegenden Ausgabe eine fortlaufende Paginierung gewählt. Zitate der Sekundärliteratur wurden weitgehend so, wie sie in der Druckfassung stehen, belassen: entweder in der jeweiligen modernen westlichen Sprache oder ins Deutsche übersetzt, was in den späteren Büchern nicht beibehalten wurde, für die ich fast all solche Zitate ins Deutsche übertrug. In die digitale Fassung wurden, wie in meine zur Buchveröffentlichung ebenfalls nachbereitete und um wesentliche Aspekte ergänzte Habilitationsschrift ›Urteilsenthaltung oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst‹ zusätzlich einige Hinweise auf meine später erschienenen Schriften eingefügt, diesbezüglich mitunter auch kurze inhaltliche Bemerkungen, die dokumentieren, einen Sachverhalt auf dem Kenntnisstand der Zeit wahrgenommen und in einem anderen Kontext berücksichtigt oder ausgearbeitet zu haben.

Zudem wurde in den Westteil der Digitalausgabe von ›Weder Sein noch Nichtsein‹ nicht nur ein Kapitel zu Francis Herbert Bradley integriert, das einige kürzere Textstücke

enthält, die in der Druckfassung auf diverse Stellen des Buches verteilt waren, sondern es wurde auch ein Essay zu demselben Denker als Appendix angefügt, das von den Editoren etablierter philosophiewissenschaftlicher Journale bzw. deren Handlangern nicht zur Veröffentlichung angenommen wurde.

Die ›Tetralogie strukturtheoretische Transkultural–Philosophie‹ umfaßt folgende 13 Bücher (Titel mit Inhaltsverzeichnis):

1-1
Weder Sein noch Nichtsein. Der Setzungs-Vierkant (चतुष्कोटि) und seine Korollarien im östlichen Denken

Inhaltsverzeichnis Tetralogie 1-1

Geleitwort 5

Motto 7

Inhaltsverzeichnis 9

Abbildungen, Tabellen 17

Anstelle eines Vorworts 19

Hinweise zum wissenschaftlichen Apparat 23

Einleitung 27

1 Vorüberlegungen: Sañjaya (ca. 6./5. Jh.), der Verwindungsaal (*amarā-vikkhepika*) 37

1a Hinführung 37

1b Das Verwirrungs-Pentagramm der Ajñānika's 50

1c Der Interpretationsdrehwurm: Vieldeutigkeit und Bedeutungsvielfalt, oder aus fünf mach vier 54

1cα Erstes Modell Buddhagosa's und die Versuche im Anschluß daran 55

1cβ Zweites Modell des Buddhagosa und die Versuche im Anschluß daran 59

1cγ Auslegungsversuch von K. N. Jayatilleke und unsere allgemeinen Anmerkungen 67

2 *Saptabhaṅgī*, der Aussagesiebenschritt der Jaina-s: Eine Ergänzung 77

2a Vorstellung des Modells 77

2b *Saptabhaṅgī* und *catuṣkoṭi* 81

3 Von den vier Ur-Sachen (*catuhi vatthūhi*) und den vierzehn nicht explizierten Sach-Verhalten (*catuddasa avyākata vatthūni*): Antinomienlehre bei Buddha (ca. 560–480) und Kant (1724–1804) 89

3a *Catuṣkoṭi* und „Logik" 89

3b Die vier Setzungen oder Standpunkte im Pāli-Kanon 97

3c Die *avyākata-s* und die Antinomienlehre Immanuel Kants 113

3d „Negativismus" – Leere (*śūnyatā*) – Mittelweg (*madhyamā pratipat*) 137

4 Die *catuṣkoṭi*(*kā*) im Madhyamaka des Ārya Nāgārjuna (ca. 1./2. Jh.) 177

4a Formen der *catuṣkoṭi* 177

4b Der »kumulative« Charakter der *catuṣkoṭi* 183

4c Generalisierungsniveaus 194

4d Die einzelnen Kanten (*koṭi*/*anta*) und ihr Gegeneinander 198

4e Sinn der gesamten Konstellation 211

4f *Catuṣkoṭi*, Denkgesetze und das Lassen des Denkens 234

5 Überlegungen zur *catuṣkoṭi* in bezug auf die Kognitionsstruktur 251

5a Ein transzendentalphilosophischer (strukturtheoretischer) Versuch mit Blick auf die »Wissenschaftslehre« J. G. Fichtes (1762–1814) 251

5b Der Ātman als ‚Vierfüßler' in den Upaniṣads 268

5c Einzelne abschließende Bemerkungen 283

5cα Der vierte Bereich: Dem Schweigen am nächsten 283

5cβ Der zweite Bereich und die Gradation: Nahe dem Nichts 298

6 *Catuṣkoṭi* in China – Vorinformation 303

6a Die Zwei-Ebenen-Wahrheit in drei (vier) Stufen bei Jízàng (549–623) 303

6b Das Tetralemma im Daoismus des vor-buddhistischen China: Zhuāngzǐ (4./3. Jh.) 312

7 *Catuṣkoṭi* und Überunerkennen/Überunerkanntes (*aviditād-adhi*) im Advaita, insbesondere im Advaita Śaṅkara's (7.–8. Jh.) 323

7a Das falsche Vierte(l) 329

7b *Neti-neti* und die Unbestimmbarkeit 336

7c Sein, Nichts und das Ende der Ontologie 355

7d (Quasi-)Transzendentalität im Vedānta, bei Meister Eckhart (1260–1327), J. G. Fichte und Platon 377

7e Die *quinta essentia* (*pañcama-koṭi-mātra*) Śrī Harṣa's (12. Jh.) 396

7f Argument- gleich Streitlosigkeit? 403

1-2
Weder Sein noch Nichtsein Der Setzungs-Vierkant (τετράλημμα) und seine Korollarien im westlichen Denken

Inhaltsverzeichnis Tetralogie 1-2

Zur Überleitung
Hermes tetrágonos und das Tetralemma 419

8 Das Tetralemma und das Sein: Parmenides und Zenon von Elea 421

8a Parmenides (ca. 540–480), Vater der Vierkant-Argumentation im Abendland 421

8b Zenon (5. Jh. v.u.Z.), die totale Dialektik und das unseiende Eine (‘én) 436

9 Gorgias (483–375) und das eleatische Tetralemma, oder: Das Sein an sich ist an sich nichts 445

10 Die tetralemmatische Perfektion des ‚göttlichen‘ Platon (428/27–348/47) 453

10a *oúte-oúte*, *oudé*, *mḗte-mḗte*: Dialektik 453

10b Bemerkung zum ›Parmenides-Dialog‹ 473

11 Das Tetralemma der Megariker bei Aristoteles (384–322) 481

12 Das *ou*(*dèn*) *mãllon* der antiken Skeptiker . 495

12a Darstellung und Erläuterung 495

12b Skepsis – griechisch oder indisch? 523

12c Pyrrhonismus analysiert: vier Ebenen 533

12d Addendum: (Un-) Nötige Anmerkung zum Verhältnis von AT/NT und Skeptizismus 563

13 Neoplatonik und Nicolaus Cusanus' Quaternionen 579

13a Plotinos (204/5–270): Weder Nichts noch nicht-Nichts 579

13b Die Quaternionen des Nikolaus Chrypffs Nicolaus Cusanus (1401–1464) 597

13c Die *quattuor unitates* in der *ars coniecturalis* 608

13d Cusanus und der Buddhismus: eine Bemerkung zu den Thesen-Tetraktyes aus komparatistischer Sicht 616

13e These von der Ungebräuchlichkeit des Setzungsvierkants im Okzident widerlegt 620

14 Das Tetralemma als Un-Grundfigur der Spekulation Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings (1775–1854) 625

14a Setzen – Entsetzen 628

14aα Resultate der „Vernunftwissenschaft". Der innere Organismus des „Geistes" und die Potenzen des Seyns (ἀρχαί) 441

14aβ Weltverflüchtigung – das Ende der aposteriorischen Philosophie 654

14aγ Wissensanspruch oder die intellektuale Anschauung als gedachte (re–flektierte) Mystik 663

14aδ Tetralemmata: Nichts, nicht etwas, auch nichts nicht 673

14b Ungrund und Leere: Schellings kreatives Chaos 691

14bα Leere – Nichts – Magia (Maja) – Urpotenz 697

14bβ Leere – Chaos – Janus – Raum 710

14bɣ Leere – Null 721

14bδ Leere – Abgrund – Ungrund 732

14bε Leere – Nichts – Dao 749

14bζ Daoismus versus Buddhismus: Leere des Anfangs – Leere des Endes 758

14bη Leere – Ueberseyn – Mitte 761

14c Das Kreuz mit dem Morgenland Eine Nachbetrachtung 768

15 Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) Das ‚Trito-lemma' vor dem mystischen „Weder, Noch" 781

16 S. Kierkegaard's (1813–1855) Lemmatik des „Entweder/Oder" 801

17 Francis Herbert Bradley (1846–1924) Implizite Tetralemmatik oder die Setzungskombinatorik von Relativem und Absolutem: *catuṣkoṭi?* 807

18 Bernard Bosanquet's (1848–1923) 'bloße Bestreitung' des „modernen Buddhismus" 829

Literatur 839

Namensregister 927

Anhang: 949
Zu Francis Herbert Bradley's »Ont-Epistemologie«
Erinnerung an Leben und Werk des philosophischen Denkers
anläßlich seines 175. Geburtstags im Jahr 2021 .... A949–A998

2

Vom Un-Wesen der Re–flexion. Metatheorie der Falsifikation als einzig mögliche Verifikation (Griechenland – Indien – China)

Inhaltsverzeichnis

Motto 5
Inhaltsverzeichnis 7
Vorbemerkung 11
Einleitung 19

1 ΕΛΛΑΣ GRIECHENLAND 31
1.1 Metatheorie der Elenktik 33
1.2 Undefinierbarkeit 53
1.3 Konnotation, Denotation, Relation 75
1.3.1 Stilpon von Megara, Prädikation, Signifikation und der »Dritte Mensch« 75
1.3.2 Francis H. Bradley vs. Betrand Russell 113

2 भारत INDIEN 149
2.1 Vorläufer 151
2.2 Konnotation und Denotation 167
2.2.1 Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 2: Analyse: Gegangen–Nicht-Gegangen–Gehend (२ गतागतगम्यमानपरीक्षा 2 *gata-agata-gamyamāna-parīkṣā*) 169
2.2.2 Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 5: Analyse: (Ur-)Elemente (५ धातुपरीक्षा 5 *dhātu-parīkṣā*) 199
2.2.3 Die integrale Semantik-Theorie von Ashok Kumar Gangadean 204

2.3 Relationalität/Relativität 219
2.3.1 Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 14
Analyse: Relation (Kombination)
(१४ संसर्गपरीक्षा 14 *saṃsarga-parīkṣā*) 228
2.3.2 Jayarāśi 234
2.3.3 Śrī Harṣa 241

3 中華 CHINA 249
3.1 Die altchinesischen Dialektiker 251
3.2 Gōng-sūn Lóngzǐ 267
3.2.1 白馬論 Bái-mǎ-lùn (Das weiße Pferd) 295
3.2.2 指物論 Zhǐ-wù-lùn (Bezeichnung der Dinge) 312
Schlußbemerkung 323

Literatur 327
Namensregister 363
À-dieu 371

3/1

Die vier Stadien des Ent–Setzens (ausgehend von) der buddhistischen Mittelweg-Philosophie Ārya Nāgārjuna's, nebst Parallelen aus den »Wissenschaftslehren« von J. G. Fichte. Eine Grundlegung der Strukturtheorie der Re – flexion

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung zur zweiten Auflage 11
Technische Hinweise, Gestaltungskriterien und Informationen zum Verständnis formaler Spezifika 33

1 Methode und Gegenstand der Studie 47
2 Thesenvierkant (*catuṣkoṭi*) 61
3 ›Mūlamadhyamaka-Kārikā 24.18‹, Re–flexion, Kognitionsstruktur – und zwei Kontrast-Entwürfe 153
3.1 Stadien eins und zwei: Entstehen in Abhängigkeit (*pratītya-samutpāda*) und Leere (*śūnyatā*) 218
3.2 Zwischenstation: Leere, Nichtselbst (*an-attā*) – Nihilismus? 233
3.3 Drittes Stadium: Begriff, Begreifen oder ‚Geist' (*prajñaptir-upādāya*) 255
3.4 Via drei nach vier und ‚fünf': Zweifachwahrheit (*satya-dvaya*), Absolutum (*na-ubhaya/madhyamā pratipat*), Abyssus (*catuṣkoṭi-vinirmukta/prapañca-upaśama*) 305
3.5 Ein transkultural–philosophischer Querverweis: Pyrrhoneische Skepsis 424
4 ›Mūlamadhyamaka-Kārikā 24.18‹, *catuṣkoṭi*, Zwei-/Vierfach-Wahrheit 439
5 Setzungsvierkant und Fünffachheit: »Wissenschaftslehre« vis-à-vis Madhyamaka 483

6 Konstrukt, Destruktion, Struktur:
Madhyamaka – Vijñānavāda 531
Schlußbetrachtung 615

Literatur 617
Anhang: Abdruck des Briefs von Hans Gliwitzky
an mich vom 2. Februar 1990 677
Namensregister 679

3/2-1

Einleitung in die *Strukturphilosophie der Re–flexion* in transkultu-raler Anwendung (Transkultural–Philosophie) auf die antike Philosophie Indiens, Griechenlands und Chinas. Von der szientistischen Real-Aporie: Formalien, Ausgangspunkt, Methodik, Rahmenbedingungen

Inhaltsverzeichnis

Abbildungen, Diagramme, Tabellen 11
Allgemeine Vorbemerkung 13
Technische Hinweise, Gestaltungskriterien
und Informationen zum Verständnis
formaler und terminologischer Spezifika 25

1 Vergleich und Vernunft 57
2 Wissen, Wahrheit, Weisheit 67
3 Wissen(schaft), Mythos, Glaube 81
4 Logos – interkulturell? 109
5 Faktizität und Normativität 119
6 Form als Inhalt (Metatheorie) 129
7 Philosophie und Kultur(en) 137
8 Interkulturelle Philosophie, transkulturelle
Philosophie, Transkultural–Philosophie 151
9 Geo-doxographische Unschärfe: West? Ost? 169
10 Der Forschungsgegenstand konkret 187
11 Vorschau auf die Faszikel II/2–7 217

Literatur 227
Namensregister 251

3/2-2

Prinzipien-Triadik oder Prinzipien-Tetradik? Vom ‚non-missing (non-)link' (in) der Proto-Philosophie Griechenlands und Indiens

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung zu den Teilbänden II/2-7 9
Abstract zum Faszikel II/2 11

1 Sein-Sonderung–Name-Gestalt:
Parmenides von Elea 13

2 Rūpa-Nāma–nāma-rūpa
Früher Vedānta und Parmenides 27

3 Eines-Wandlung–Benennung-Erscheinung:
Herakleitos und der Vedānta 79

4 Die Pythagorik/Orphik, eine Stimme
im eleatisch-herakliteisch-vedāntischen Chor? 115

Literatur 133
Namensregister 147

3/2-3

»Im Anfang war ... ?« Der Alte Orient und die Vier. Kosmogonie als vergegenständlichte Re–flexionsstruktur

Inhaltsverzeichnis

Abbildungen, Diagramme, Tabellen 9
Vorbemerkung zu den Teilbänden II/2-7 11
Abstract zum Faszikel II/3 13

1 Schöpfung und Nichts
Archetypen der Kosmognosie 15

2 Leere und Urei
Nahöstlich-‚fernwestliche' Kosmogonie-Hybriden? 55

3 Erzeugung aus und mit dem Nichts
Zwei Ektypen altorientalischer Welthervorbringung:
der Genesis-Kommentar Augustins
und Platon's ›Timaios‹ 97

Literatur 117
Namensregister 133

3/2-4

Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik. Unter Berücksichtigung des Lykeions und mit Bemerkungen zur Stoa

Inhaltsverzeichnis

Abbildungen, Diagramme, Tabellen 9
Vorbemerkung zu den Teilbänden II/2-7 11
Abstract zum Faszikel II/4 13

1 Platon und die Vierfachheit 15
1.1 Rangordnungen des WahrSeins bei Platon 15
1.2 Mystik, Mystizismus, Mysterienweisheit und/oder Transzendentalphilosophie? 133

2 Post-Platonische Quaternionen und früh-hellenistische Landkarte der GeistWelt 173
2.1 Speusippos 173
2.2 Xenokrates 189
2.3 Aristoteles 198
2.4 Epikouros, Stoa 235

Literatur 243
Namensregister 267

3/2-5

Die vier Wissenskonstituenzien (in) der spätantiken westlichen (?) Spekulation oder Philosophie im Dunstkreis des Orients

Inhaltsverzeichnis

Abbildungen, Diagramme, Tabellen 9
Vorbemerkung zu den Teilbänden II/2-7 11
Abstract zum Faszikel II/5 13

1 Jüdisch-mittelplatonische Gott-Geist-Kosmos-Trias 15

2 Lógos und Prinzipienhierarchien im ›Neuen Testament‹ 47

3 Tetraktyes des Neupythagoreismus 65

4 Geist-Triade und kosmische Vierheit im heidnischen Mittelplatonismus und in der mediterranen Esoterik 89

5 Der christliche Mittelplatoniker Klemens von Alexandrien und die Quaternität 117

6 Neuplatonische Präzisierungen 127

6.1 Plotins Hypostatik. Eine Skizze 127

6.2 Hypostasen-Rekonstruktion in Paraphrasen und Allegationen aus den ›Enneaden‹ mit Hinweis auf Proklos 141

6.3 Trinität und Vierstufenordnung bei Origenes: Alt-Christentum und/oder Neu-Platonismus? 158

6.4 Hypostasen-Vergeist(ig)ung des Porphyrios 188

7 Frühchristliche Variationen
neoplatonischer Hypostatik 205
7.1 Griechisch-christliche Hypostasen-
Theologie im 4./5. Jh. 205
7.2 Marius Victorinus' trinitarische Transmission
der Hypostasen-Vierheit ins Lateinische 218
7.3 Hypostatische Trinitäts-Mission
des Kirchenvaters Augustinus 227

Literatur 245
Namensregister 277

3/2-6

Altindische Vierfüßler (चतुष्पात्). Bhārata's antik-philosophische Prinzipienlehre(n) oder Wie man aufrecht auf allen Vieren geht

Inhaltsverzeichnis

Abbildungen, Diagramme, Tabellen 9
Vorbemerkung zu den Teilbänden II/2-7 13
Abstract zum Faszikel II/6 15

1 ›Veda‹ als Wissens- und Weltordnung 19
1.1 Nichts und Urkeim, Urwesen und Urlichtmeer. Zwei ur-indische Klassifikationsschemata des BewußtSeins 21
1.2 Sage(n). Vāk oder die ved(ānt)ische Erdichtung des Alls 99
1.3 Von der Metaphorik zur Metaphysik. Der Vierfußgeist der Upaniṣad-s 120
1.4 Vierstufigkeit der Erkenntnisvermögen als solche im Hinduismus, speziell im Vedānta 144
1.5 Fünf Hüllen, fünffacher Ātman, Lebenshauch 161

2 Elementarskalierungen des BewußtSeienden im buddhistischen Kontext 177
2.1 Buddha contra Yājñavalkya? 177
2.2 Drei Modifikationen des Bloß-Geistigen wie Drei Stadien des Ansich und janusgesichtiger Geist im Vijñānavāda 198
2.3 Struktur als Konstrukt: Rekonstruktion und De(kon)struktion des Konstrukteurs (Geistes) 231
2.4 Addendum: Zwei Werke von Vasubandhu Text und Übersetzungsexperiment 251
Dreißig Verse zur Demonstration/Verwirklichung des Bloß-Wissens (Vijñaptimātratāsiddhi-Triṃśikā) 253

Traktat von den Drei
Ansich-Seienden (Trisvabhāva-Kārikā) 261

3 Einige Bemerkungen zum buddhistischen
und hinduistischen Tantra 271

4 Synopse zur Prinzipienstruktur:
Vedānta, Vijñānavāda, Platonismus,
nebst Kabbala. Referat des Forschungsstands 295

5 Ein Feld vergleichender Geisttheorie:
Indische und christliche Drei(ein)heit 311

6 Anwendung des geisttheoretischen Grund-
schemas auf konkrete Wirklichkeitsbereiche 343

7 Prinzipien-Vermehrung – eine Folge
spiritualpraktischer Orientierung? 403

Literatur 457
Namensregister 509

3/2-7
Dao einfach, Dao vierfach. Der Weg / *Dào* 道, seine Tüchtigkeit / *dé* 德, Himmel-und-Erde / *tiān dì* 天地, Myriaden von Dingen / *wàn wù* 萬物

Inhaltsverzeichnis

Abbildungen, Diagramme, Tabellen 9
Vorbemerkung zu den Teilbänden II/2-7 11
Abstract zum Faszikel II/7
mit spezifischen technischen Hinweisen 13

1 Zugang: Chinesische Vierheiten 23

2 Hergang (Ontologie): Dào (道), Dé (德),
Himmel-und-Erde (天地 *tiān dì*)
und die Myriade von Dingen (萬物 *wàn wù*) 47
2.1 Ausgang (Grundstruktur) 67
2.2 Fortgang (Variationen) 222

3 Rückgang (Gnoseologie): Erkenntnisvermögen,
Bewußtseinsebenen, Verwirklichungsstufen 307

4 Durch-Gang (Noologie): Geist-Phasen 371

5 Abgang: Diplo-mysteriöse Synopsis 397

6 Literatur 447
7 Namensregister 483

3/3
Re–flexion, das verschlungene Denken. Anthologie zum wissentlichen Nichtwissen, Nichtwißbaren, Nicht-Nichtwissen und Nicht-Nichtwißbaren oder Wendepunkt von der *meditatio* zur *contemplatio*. Mit der einleitenden Abhandlung ›Quintessenz der Strukturtheorie der Re–flexion‹

Das Buch befindet sich im Herbst 2022 in einer fortgeschrittenen Phase seiner Ausarbeitung und soll im Jahr 2023 erscheinen.

4
Ansichhalten (ἐποχή) oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst

Inhaltsverzeichnis

Motto: Von den Gleichnissen 7

Vorbemerkung / Zum wissenschaftlichen Apparat 13

Einleitung (Vorangestellte Zusammenfassung) 25

I Die klassische ΕΠΟΧΗ 35

1 Ἐποχή – Skepsis versus Stoa 37

1.1 Urteilsenthaltung gleich Nichtzustimmung 37

1.2 Skeptisches Ansichhalten: Gedankenstillstand, Gleichgültigkeit, Sanftmut 48

1.3 Unfehlbares Urteil, Apathie und das Stoische Problem ihrer metaphysischen Grundlegung 83

2 Wo Skeptik und Mystik zusammenfallen 101

2.1 Die mystische Dimension der Pro-Epochē. Pyrrhon: Vorstellungslosigkeit, Gleichmut und heiliges Nichtstun 101

2.2 Sich-Enthalten oder hüllenlos und unumnebelt 134

2.3 Der Buddha vom Bodensee: F. Mauthner, himmelferne Skepsis und erdennahe Mystik 164

3 Μυεῖν – das ἐπέχειν der sogenannten Mystik 173

3.1 Beruhigung des Gemüts als heidnischer Rückzug aus der Vielheit 174

3.2 Askese und Psychostase: vom Seelenfrieden antik-christlicher Gottsucher 188

3.3 Abgeschiedenheit, Ausräumung und Ver-nicht(ig)ung – (Selbst-)Entwerdung in der mittelalterlichen Mystik 223

3.4 Leerheit, ἐποχή, ἀπάθεια. Gelassenheit bei Meister Eckhart, Euagrios Pontikos und Maximus Confessor 257

II ΕΠΟΧΗ und Zweifel 295

1 Verurteilung von Wissen und Skepsis. ‚Urteils'enthaltung bei Philon Ioudaios 297

1.1 Fluktuation, Indetermination, Retention. Philo Scepticus? 307

1.2 Zügelung der Leidenschaft als Geistesklarheit. Philo Mysticus im Umkreis von Stoizismus und Skeptizismus 330

2 Setzungsaussetzung dubitativ – am Rande profaner Agnosie 351

2.1 Die alte Epoché́ gerät ins Wanken 351

2.2 Nicht eher Unentschiedenheit als Entscheidungsverhaltung oder das Dilemma des Sextos Empeirikos 357

3 Zweifelhaftigkeit dubios –
die christlich-fideistische Denkhemmung 375

3.1 Entweder Glaube oder Unschlüssigkeit.
Das frühe Christentum bekämpft den Zweifel 375

3.2 Das Skeptisieren erfaßt das
mittelalterliche Christentum 400

3.3 Suspension des Behauptens. Das zweischneidige
Zweifelsschwert im Streit der Konfessionen 412

3.4 Der Zugriff moderner Wissensdogmatik
auf die christianisierte ἐποχή 453

III Die Epoché der Phänomenologie 473

1 Zur phänomenologischen Reduktion 475

1.1 Reduktion oder Eingrenzung
des Gegenstandsbereichs 475

1.2 Die „quasi-skeptische Epoché"
nach R. Descartes 481

1.3 Typik des Ich und Vertiefungsstufen
der Reduktion 499

2 Die Amphibolie der Phänomenologie 509

2.1 Fassen – nicht zu fassen 520

2.2 Interessiert am Schauen
oder der „uninteressierte Zuschauer" 528

2.3 Absoluta und Absolutum 537

IV Die ganz andere ΕΠΟΧΗ indischer Weiser? *nirodha* und *upaśama* 561

1 Innere Stille im Hinduismus und Buddhismus 563

1.1 Phänomenologie und Yoga 563

1.2 Yoga und das Platonische Sich-in-sich-selbst-Zurückziehen 577

1.3 Das beredte Schweigen altindischer Weisheitslehren 600

1.4 Die Befriedung der Vorstellungsvermannigfachung (*prapañca-upaśama*) im Madhyamaka-Buddhismus und Advaita Vedānta 611

2 Buddha's Epoché im Lichte der Phänomenologie 647

2.1 S. Schayer's Darstellung der Anschauungslosigkeit und Neutralitätsmodifikation 647

2.2 E. Husserl und M. Scheler zur indisch-buddhistischen Epoché 660

Schlußbetrachtung und Ausblick 677

Anhang: Husserlsche Epoché in Be- und Umschreibungen 687

Literatur 693

Personenregister 775

Die exakten bibliographischen Angaben der Print-Ausgabe einzelner Bände finden sich in deren jeweiligen Impressum. Ein Verzeichnis meiner wichtigsten Schriften ist in den Literaturlisten aller Bücher der ›Tetralogie‹ enthalten.

Die Notwendigkeit, gewisse geringere, nicht ins Gewicht fallende argumentative und formale Abweichungen von meinen späteren Studien ab der ›Widerspiegelung des Geistes I‹, 2. Auflage, zu belassen, bieten, das ist der positive Effekt dieser Mißlichkeit, Interessierten die Möglichkeit, die »Strukturtheorie der Re–flexion« als eine im Entstehen begriffene erkenntnistheoretische Methode und Darstellung der zeitlosen Metaphysik mitzuvollziehen und sich in deren Rekonstruktion einzudenken. Der Einsatz geringfügig von den Standardsymbolen abweichenden Formelzeichen zur Skalierung von außergewöhnlichen Kategorien in meinen beiden Erstlingswerken dürfte mit Hilfe der obigen Tabelle zur Skalierungssymbolik mühelos einsichtig gemacht sein.

Was für den re–flexionsstrukturellen Aspekt des von mir entwickelten *cognitional frameworks* zutrifft, gilt nicht zuletzt auch für seinen Aspekt der Tetralemmatik, Hauptthema des nach einem Vierteljahrhundert seit seiner Erstveröffentlichung in seiner Ausführlichkeit, Umfassendheit und Tiefe immer noch nicht annähernd erreichten, in den relevanten Fachwissenschaften und allgemein vielmehr weitgehend totgeschwiegenen Werkes ›Weder Sein noch Nichtsein‹. Ihr Zusammenhang mit der Re–flexionsstruktur wurde in den ›Vier Stadien des Ent–Setzens‹ eingehend erörtert, problematisiert und hinlänglich dokumentiert.

Wer die re–flexionsstrukturelle Transkulturalphilosophie, beginnend mit der Setzungs- und Ent–Setzungsformel über ihr *categorial* und *cognitional framework* hin zur daraus zu (voll-) ziehenden Konsequenz seiner daseinsmäßigen Zurücknahme, systematisch nachvollziehen will, sollte zunächst die formaltheoretischen Bände der ›Tetralogie‹ in der Reihenfolge 1, 2, 3/1, 4 denkerisch durchgehen. Durch Veranschaulichung in den Bänden 3/2-1 bis 3/2-7 erweist sich die Gesamt-Konzeption dann unschwer als einleuchtend.

DER DEGRADIERTE GEIST UND SEINE REVALUATION
(IM FOKUS DER RE–FLEXIONSTHEORIE)

Sieht man von den Referenzen ab, so betreffen die Eingriffe in den gedruckten Text für die digitale Fassung vor allem die Verwendung von Übersetzungsbegriffen altgriechischer, altindischer, altchinesischer und lateinischer Termini aus dem Bedeutungsfeld Geist, Verstand, Vernunft, Denken, Meinen u.ä. ins Deutsche: νοῦς (*noũs*), λόγος (*lógos*), γνῶσις (*gnõsis*), διάνοια (*diánoia*), λογισμός (*logismós*), φρόνησις (*phrónēsis*), γνώμη (*gnṓmē*), δόξα (*dóxa*), *intellectus*, *spiritus*, *mens*, *ratio*, *opinio*, ज्ञान (*jñāna*), बुद्धि (*buddhi*), मनस् (*manas*), चित्त (*citta*), (आलय)विज्ञान ((*ālaya*)-*vijñāna*), दृष्टि (*dṛṣṭi*), 心 (*xīn*), 神 (*shén*), 意 (*yì*), 德 (*dé*), 靈 (*líng*) etc., die ab der Publikation ›Die vier Stadien des Ent–Setzens I‹, ²2014, dem antiken und mittelalterlichen, dem ursprünglichen, in der Neuzeit verkehrten, und damit den die Philosophie als ganze verkehrenden und zerstörenden Sinn angeglichen wurden.

Dies war nicht zuletzt deshalb erforderlich, weil der Geist als maß-gebender vertikaler Umschlag- wie horizontaler Dreh- und Angelpunkt der Philo-Sophía, der als Erkennendes und Erkennen seiner selbst zugleich Erkanntes ist, nicht nur aus der Perspektive seiner Widerspiegelung innerhalb der ›Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie‹ im Zentrum der Argumentation steht und darin den breitesten Raum einnimmt, sondern auch aus dem Grund, daß er als Mittlerer und universeller Mittler von allem mit einem und allem mit allem eine multifunktionale Entität darstellt, die in unterschiedlichen Kontraktions- bzw. Distraktionsgraden in Erscheinung tritt – oder sich verbirgt – und deshalb hinsichtlich

seiner jeweiligen Operation und seines jeweiligen Rangs denkerisch nicht gerade leicht zu fassen ist.

In den Corrigenda mehrerer Bände der ›Widerspiegelung des Geistes‹ habe ich auf den Sachverhalt dieser Um- bzw. Richtigstellung hingewiesen, ja ihn mit Nachdruck betont und auf einen Altphilologen, der das Gesamtwerk Platon's ins Deutsche übersetzte, verwiesen, der in einer Note zu seiner Übertragung der ›Politeia‹ auf genau diesen Sachverhalt aufmerksam macht. Da dieser Umstand für das Verständnis der Philosophie, wie sie von deren Stiftern vertreten wurde, d.h. für die Philosophie generell und ihren Niedergang seit der Antike von herausragender Wichtigkeit ist, gebe ich hier die Stelle, an der dieser Gedanke niedergelegt ist, ausführlich aus dem Original wieder.

Zu beachten gilt es dabei jedoch, daß in dieser Feststellung selbst schon ein modernes Verständnis von Erkenntnis im Vordergrund steht, welches die Geisteinsicht, Intuition (νόησις/*nóēsis*) qua *visio intellectualis* (intellektuelle Anschauung) oder Evidenz in Richtung eines heute meist unhinterfragt vertretenen gnoseologischen Sinnes faßt, und zwar eines das (abstrakt-diskursive) Denken, die Reflexion, bewahrheitenden Begriffswissens, wie es von Platon am Beispiel des Mathematisch-Geometrischen für die διάνοια (*diánoia*), das Durchdenken (Diskursivität), im Liniengleichnis expliziert wurde, worauf sich die folgend wiedergegebene Note ja auch bezieht, ohne gleichermaßen und darüber hinaus den im gesamten antiken Platonismus mitzudenkenden Sinn der Geisteinsicht, d.h. der Einsicht in das Seiende (τὸ ὄν / *tò ón*) als nach innen gewandte Facette durchdringlich-integralen Gewahrens und unmittelbaren, allumfassenden Ein-Vielheits-BewußtSeins gleichsam mystischer Qualität, herauszustellen, die der sich metatheoretisch kontrollierenden Transzendentalphilosophie offensichtlich vorausgesetzt ist, worauf der unberechtigterweise dem (Deutschen) Idealismus zugerechnete

denkgewaltige Johann Gottlieb Fichte hindeutet: „Die intellectuelle Anschauung, welche der Transscendental-Philosoph jedem anmuthet, der ihn verstehen soll, ist die bloße Form jener wirklichen intellectuellen Anschauung; die bloße Anschauung der innern absoluten Spontaneität, mit Abstraction von der Bestimmtheit derselben. Ohne die wirkliche wäre die philosophische nicht möglich; denn es wird ursprünglich nicht abstract, sondern bestimmt gedacht.“[2]

„Viele Übersetzer geben das Wort für die mathematische Erkenntnis (Diánoia) mit «Verstand» wieder, das Wort für die Ideenerkenntnis (Nūs) mit «Vernunft», Sie folgen dabei dem modernen philosophischen Sprachgebrauch, in dem sich das antike Verhältnis der Begriffe umgekehrt hat. Wie sich aus dem Text ergibt, hat Platon unter Diánoia das diskursive Denken verstanden, das sich in «Gedankengängen» (z.B. Beweisketten oder Schlüssen) hin- und herbewegt, während der Nus die Einsicht ist, die als geistige Anschauung ihren Gegenstand als Ganzes «anrührt» und bei ihm ruhig verweilt. Die lateinische Übersetzung von Diánoia ist ratio, dem das deutsche «Vernunft» entspricht; dagegen ist Nus = intellectus = «Verstand» = Einsicht. «Verstand» in diesem altertümlichen Sinne sagt noch Kant von Gott aus, dessen Verstand «anschauend» sei, während «Vernunft» für Gott ein zu geringes Prädikat wäre (Gott bedarf keines Nachdenkens, er sieht alles mit einem Schlage ein). Die «Dialektik» bewegt sich, wie vor

[2] Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 42 Bde., ⟨edd.⟩ Reinhard Lauth / Hans Gliwitzky / Peter Fuchs / Peter K. Schneider, Stuttgart–Bad Cannstatt 1962–2012, 1.5.60.23–29 (Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre) ≅ Johann Gottlieb Fichte: Fichtes Werke, 11 Bde., ⟨ed.⟩ Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971 (Nachdruck der Sämmtlichen Werke von 1834/35 + Nachgelassenen Werke von 1845/46), 4.47–48; cf. H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 501^{+22}–502.

allem aus dem 7. Buche und aus anderen Dialogen hervorgeht, nachdenkend im Bereich der einsichtigen Urgestalten. In diesem oberen «Abschnitt» des Einsichtigen überhaupt dient die Reflexion der Einsicht. In den mathematischen Disziplinen, die es auch mit Einsichtigem zu tun haben, dominiert umgekehrt die Reflexion, die zwar Einsicht voraussetzt, es aber nicht auf das Wesen der behandelten Gegenstände selbst abgesehen hat (Platon möchte den Ausruck «Diánoia» offenbar in einem etymologischen Spiel damit begründen, daß er sagt, dieses Verhalten stehe als Zwischen-Einsicht [Dia-noia] zwischen Meinung und [reiner] Einsicht [Nūs]), sondern auf ihre Zusammenhänge."[3]

[3] Rudolf Rufener ⟨tr.⟩: Platon, Der Staat, (Artemis-)Jubiläumsausgabe, 8 Bde., Zürich–München 1974, 4.544[1], Anm. zu p. 352; am Schluß der Anmerkung wird auf „(Krüger, vgl. a.d. Einführung.)" verwiesen; dabei handelt es sich um die Einführung in die gebundene Ausgabe von Gerhard Krüger: Einführung in: Platon, Der Staat. Über das Gerechte, ⟨tr.⟩ Rudolf Rufener, Zürich 1950, 7–63, die in der Taschenbuchausgabe ohne editorischen Vermerk fehlt und durch eine metaphysisch substanzlose Einleitung von Olof Gigon ersetzt ist. Da mir nicht bekannt ist, von welchem der beiden in Frage kommenden Gelehrten, Rufener oder Krüger, dieser außerordentlich wichtige Gedanke ausging, gebe ich ihn zudem nach der einschlägigen Stelle der Einführung des letzteren, o.c., p. 38, die wie die gesamte Einführung in Kursivschrift gedruckt ist, hier in Normalschrift wieder: „Das Erkennen des Mathematischen ist daher auch Sache eines «diskursiven», von Bestimmung zu Bestimmung fortschreitenden, «abstrakten», d.h. jede Bestimmung isoliert herausgreifenden Nachdenkens, der «Diánoia», die man später als «ratio» oder «Vernunft» bezeichnet hat. Die Ideen dagegen sind Thema der eigentlichen «Einsicht (des Nūs)» oder des «Einsehens (der Noësis)», das man bis in die ersten Jahrhunderte der Neuzeit hinein als «intellectus», deutsch als «Verstand», übersetzt hat. Verstand oder Einsicht ist also in der von Platon bestimmten Tradition mehr als Vernunft (erst seit Kant hat sich diese Schätzung umgekehrt). Die Vernunft verhält sich im geistigen Bereiche zur Einsicht, wie sich im sinnlichen Bereiche die Erfassung der Schatten als solcher, die «Vermutung (Eikasía)» zur Erfassung der habhaften Sinnendinge, dem «Glauben (Pistis)» verhält. Wie dieser Glaube (das Wort

Um die erwähnte bedeutungsmäßige Einseitigkeit, Verkürzung und damit Irreführung, die in den Bänden der ›Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie‹ systematisch analysiert, problematisiert wie kompensiert wurde, hier wenigstens in Kurzform auszubalancieren, darf ich ein weiteres Zitat aus der Forschungsliteratur, dieses Mal zum Neuplatonismus bzw. seinem Hauptvertreter Plotinos, wiedergeben: „Die intellektuelle Anschauung ist eine genuin philosophische Form mystischer Erfahrung. Sie ist eine Erfahrung allumfassender Einheit, in der sich das Selbst mit der All-Einheit des Geistes identisch weiß. Ihr haftet nichts Irrationales an, denn ihre Struktur und ihre Notwendigkeit lassen sich argumentativ erweisen, auch wenn sie selbst sich nicht mehr argumentierend und schlußfolgernd vollzieht, sondern als Heraustreten aus der Diskursivität und damit auch aus der Zeitlichkeit und der Sprachlichkeit unseres gewöhnlichen Bewußtseins und bewußten Denkens.“[4]

---

ist ganz anders verstanden als im Christentum!) das sichere, vertrauensvolle Sichhalten an das offen dastehende «Wirkliche» ist, so ist die Einsicht, die bei Platon und Aristoteles oft durch den Ausdruck des «Berührens» erläutert wird, das sichere Ergreifen der offenbar gewordenen Urgestalten. Und während die Vernunft (wie das Vermuten) nur suchend den ungewissen Umriß des einsehbar Seienden Stück für Stück (urteilend und schließend) in ihren Überlegungen oder «Reflexionen» nachzeichnet, hat die Einsicht (wie der Glaube) das Ganze einer konkreten, sinnvollen Gestalt, von ihrem Einheits- oder Mittelpunkte her erfaßt, mit einem Schlage offen vor sich. Man gelangt durch Nachdenken «auf einmal» zur Einsicht, so wie man durch Vermutung auf einmal, mit einer bestimmten Wendung des Blickes vom Spiegelbild zum Sichspiegelnden selbst, zum Glauben kommt.“

[4] Jens Halfwassen: Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, p. 51, cf. o.c., pp. 51–55; in H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 177–179, innerhalb der re–flektorischen (metatheoretisch verfahrenden) Entfaltung der Kognitionsstruktur zitiert. In diesem Zusammenhang und zur Ergänzung soll noch erwähnt werden, daß die im hiesigen Kontext relevanten Kognitionsbegriffe mhd. *vernunft*,

In einem ausführlichen Kapitel meiner Studie zur Alt-akademischen Philosophie habe ich das Bedeutungsspektrum der Platonischen Geisterkenntnis zwischen transzendentalphilosophischer Evidenz und mystischer Schau akribisch untersucht und bin zu dem Schluß gekommen, daß das Geniale daran gerade darin besteht, keine eindimensionale Auslegung zuzulassen, sondern dafür die Berücksichtigung engerer wie weiterer Sinnkontexte zu erfordern, die bis zur Einbeziehung der Totalstruktur des Platonischen *categorial frameworks* und seines Gesamtsinns unter Einbeziehung seiner praktischen Implikationen reichen.[5] Mehr noch, indem ich dieses einer Anzahl westlicher, aber auch indischer und chinesischer Paradigmen gegenüberstellte und zur formalen Abgleichung schließlich allesamt auf die quadripositionale Urstruktur des re–flektorisch erschlossenen Kognitionssystems (*cognitional framework*) projizierte, dürfte hiermit die dichtestmögliche Annäherung an den Grundsinn nicht nur des Platonischen, sondern durch Rückspiegelung auch der anderen gedanklichen BewußtSeins-Entwürfe vorliegen, strukturtheoretische Transkultural–Philosophie eben.

Die sich zunächst darstellende Tripelhierarchie, die im Volksmund unter „Körper, Geist und Seele“ zwar in verstellter Reihenfolge, doch immerhin noch gekannt und verwandt wird, prägt, wie ich u.a. anhand einer tabellarischen

---

vernünfticheit, *verstantnisse*, *geist*, bei dem durch seine Predigten als Mitstifter der deutschen Philosophiesprache bekannten Mystiker Meister Eckhart (und seinen Nachfolgern Johannes Tauler und Heinrich Seuse) im Kontext der Geisthierarchie (Geist nicht als Person der Trinität) ihrer Funktion und Wertigkeit nach erst ohne Voreingenommenheit erforscht und ihr Fortwirken im deutschsprachigen Denken verfolgt werden müßten.

[5] Cf. H. P. Sturm, Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, pp. 133–172, Kapitel 1.2: Mystik, Mystizismus, Mysterienweisheit und/oder Transzendentalphilosophie?

Darstellung zu Dreischritten der Geistesschulung aufweise,[6] den Aufbau der wichtigsten Schulrichtungen der gesamten antiken Philosophie (und Spiritualität) der drei bekannten Stiftertraditionen Griechenland, Indien, China samt ihren mittelalterlichen Weiterentwicklungen und Ausgestaltungen in anderen Weltgegenden und Kulturen.

In meinen Lehrveranstaltungen veranschauliche ich die drei Hauptphasen des Erkenntnisprozesses (Sinne – Vernunft – Verstand) mit Hilfe ihrer körperlichen Analogien, die da sind: Nahrungsaufnahme (Sinne = Erfahren, Vernehmen, Wahrnehmen, Empfinden) (ϒ1); Verdauung (Vernunft = Denkschematik, Diskursivität, Ratio, ‚rechnendes Denken', Logik, Analyse, Dialektik) (ϒ2); Absorption zur Bildung von eigenem Gewebe und Lebensenergie (Verstand = Verstehen, Durchdringung, Aneignung, Assimilierung der jeweiligen Erkenntnisse und Integration dieser in das Gesamtbewußtsein und den Lebensvollzug) (ϒ3).

Zur Vervollständigung und Übersicht gebe ich eine idealtypische Graduierung in der Terminologie platoni(sti)scher und dazu verwandter Überlieferungen in Griechisch, Latein und Deutsch wieder. Entsprechende Ordnungsschemata verschiedener Richtungen indischer und chinesischer Erkenntnislehren finden sich in den einschlägigen Bänden der ›Tetralogie‹:

[6] Cf. H. P. Sturm, Altindische Vierfüßler (चतुष्पात्), p. 455.

νοῦς (*noũs*) ≙ *intellectus* ≙ Geist (Verstand);
νοεῖν (*noeĩn*) ≙ *intellegere* ≙ geistig einsehen;
νοητόν (*noētón*) ≙ *intelligibilis* ≙ das geistig Einsehbare/Eingesehene, Idee (εἶδος/ἰδέα / *eĩdos/idéa*), Seiendes (τὸ ὄν / *tò ón*);
διάνοια (*diánoia*) ≙ *ratio* (≅ *mens*) ≙ abstraktes Denken, Reflektieren, Vernunft;
λογισμός (*logismós*) ≙ *ratiocinatio* (≅ *mens*) ≙ Überlegung, Erwägung, Schlußfolgerung
δόξa (*dóxa*) ≙ *opinio* ≙ objektbezogenes, empirisch-,(zweck)-rationales' Denken, Meinung, Anschauung, Überzeugung;
αἴσθησις (*aísthēsis*) ≙ *sensus* ≙ Sinneswahrnehmung, Sinnesempfindung

Demnach sind die Objektwissenschaften, und dazu gehören, auch wenn es weder Gelehrte noch Laien glauben wollen, neben den sogenannten Naturwissenschaften auch die Wissenschaften, die rein innerpsychisch gegebene Objekte (Bewußtseinsvorkommnisse) ihrem Wesen, ihrer inhaltlichen, nicht formalen Bestimmung nach erforschen, beispielsweise die Psychologie, nicht einmal rational im strengen Sinne zu nennen. Allgemein ist zu bemerken, daß der Gradunterschied zwischen den Erkenntnisvermögen in den letzten Jahrhunderten immer weiter nach unten hin eingeebnet wurde, doch muß der Rechtfertigung halber dazugesagt werden, daß das Verhängnis schon bei den alten Griechen seinen Lauf nahm, indem sogar Platon selbst diesbezüglich nicht durchgehend trennscharf argumentierte bzw. seine Aussagen variieren; von Philosophen in seinem ideologischen Um- und Dunstkreis ganz zu schweigen.

Diese Richtigstellung ist deshalb so wichtig, weil sich die Umdeutung der kognitiven Struktur nicht auf die okzidentale sogenannte Philosophie beschränkt. Da sich diese auch der

Deutungshoheit aller anderen Traditionen bemächtigt hat, beeinträchtigt sie auch das Verständnis und Selbstverständnis all dieser und verursacht im Gefolge der vom Westen ausgehenden Interkulturalisierung der Erkenntnisdisziplin Philosophie im Zuge der brutalen Globalisierung generell eine weltumspannende Entgeist(ig)ung der Metaphysik, wonach man von interkultureller Philosophie überhaupt nicht sprechen kann, sondern von interkultureller Unphilosophie, gar Antiphilosophie sprechen muß.

Der für die Darstellung und Auslegung der bis zu seiner Zeit vertretenen Philosphie wichtigste, doch vergessene, geradezu zum Verschwinden gebrachte Augsburger Philosophiehistoriker Johann Jakob Brucker (1696–1770), der unbemerkt einen bis heute fortwirkenden Einfluß auf das Verständnis der antiken und damit auf die gesamte Philosophie bis auf unsere Tage hat,[7] überträgt die fundamentale Platonische

[7] Cf. Christine Lüdke: Jakob Bruckers philosophisches Werk – Verbreitung und Akzeptanz im Europa der Neuzeit, in: ⟨ed.⟩ Werner Altmann: Jakob Brucker. Philosoph – Pfarrer – Pädagoge (1696–1770). Begleitband zur Ausstellung im Jakob-Brucker-Gymnasium Kaufbeuren, Biessenhofen 2012, 31–48; cf. o.c., p. 37s: „Brucker hat eine erhebliche zeitgenössische Wirkung erzielt. Ohne ihn wären die spekulativen Philosophiegeschichten des Idealismus von Tennemann bis Hegel nicht denkbar (…). Mit der *Historia critica philosophiae* hatte Brucker schließlich die umfangreichste Philosophiegeschichte des 18. Jahrhunderts verfasst. Dies ist sie trotz neuzeitlicher Versuche im 19. und 20. Jahrhundert auch geblieben. Diese Tragweite hatte man in Deutschland lange nicht erkannt, obwohl seine *Historia critica philosophiae* durchaus kanonische Wirkung hatte …“ Cf. o.c., p. 31s: „Die *Historia critica philosophiae* erschien von 1766 bis 1767 in einer zweiten erweiterten Auflage. Der Auszug aus diesem Werk, die *Institutiones Historiae Philosophiae*, wurde das maßgebliche philosophiegeschichtliche Lehrbuch im 18. Jahrhundert. Ein prominentes Beispiel für seine Rezeption ist Johann Wolfgang von Goethe. … Auch von Johann Gottfried Herder wissen wir, dass er in Bruckers *Historia critica philosophiae* las, sie aber auch kritisierte …“ Cf. eadem: „Ich bitte mir Euer Hochedelgebohren Gedancken aus!“. Beiträge zur Erschließung und Analyse von Jakob

Kategorie Noûs samt Paronymen, dessen ‚Objekte' er original-griechisch ausnahmsweise auch „τὰ νοητὰ" nennt,[8] ins Lateinische mit *intellectus*, *intelligentia*, *intelligibilis* etc.[9] und in der deutschsprachigen Fassung mit intellectio, intelligibilia, Verſtändnis, Verſtand:[10] „I. Alles Urtheil des Menſchen kommt her vom Verſtand. II. Der Verſtand des Menſchen geht mit zweyerley Dingen um, entweder die er für ſich ſelbſt begreifft, oder durch die Sinne. III. Aus dem erſtern entſtehet die Wiſſenſchafft, aus dem letztern die Meinung, weil die Dinge, womit jenes umgehet, beſtändig, für ſich, und ewig, womit aber dieſes zu thun hat, veränderlich ſind. ... IX. Das Verſtändnis (Intellectio) iſt eine Würckung des Verſtandes, welche die Sachen, ſo von ihm allein können gefaſſet werden, (intelligibilia) begreiffet. X. Ehe die Seele in den Leib gekommen, hat ſie dieſe intelligibilia ſchon gewußt und begriffen. XI. Wann ſie ſich aber in der Seele, welche mit dem Cörper umgeben iſt, äuſſert, iſt es die Erkänntnis (notitia). ... XIII. Die Intelligibilia können enweder für ſich betrachtet werden, und werden ideæ genennet, oder ſo ferne ſie bey der Materie ſind, und ihr das Weſen geben, und dann heiſſen ſie Species."[11]

Bruckers Korrespondenz, Augsburg 2006 (Diss.), pp. 71–102. Eine Übersicht über verschiedene Aspekte von J. J. Bruckers Leben und Wirken bietet der Sammelband: ⟨edd.⟩ Wilhelm Schmidt-Biggemann / Theo Stammen: Jacob Brucker (1696–1770). Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung, Berlin 1998.

[8] Cf. Johann Jakob Brucker: Historia critica philosophiae, 5 Bde. in 6 Tln., Lipsiae ^{2}1766–1767 (^{1}1742–1744; Tl. 6 ^{1}1767), 1.690.

[9] Cf. Johann Jakob Brucker, Historia critica philosophiae, 1.670–671; 1.673.

[10] Cf. Johann Jakob Brucker: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 8 Bde., Ulm 1731–1737, 1.639–640; 1.644; 1.652–654; 1.658–659.

[11] Johann Jakob Brucker, Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 1.643–645 (unter Weglassung der Verweisbuchstaben auf die Noten).

Der für die Thematik des Geistigen wichtigste Passus des parallelen Lateintexts lautet wie folgt: „*I. Iudicium veritatis non eſſe a ſenſibus, quanquam oriretur a ſenſibus, ſed mentem eſſe rerum iudicem. II. Verſari vero intellectum hominis vel circa res, quas per ſe comprehendat, quaeque ſimplices ſint, et vniusmodi et tales, quales ſint; vel circa res, quae ſenſibus ſubiectae videantur, quaeue ſint aut ita paruae, vt ſub ſenſum cadere non poſſent, aut ita mobiles et concitatae, vt nihil vnquam vnum ſit conſtans, ne idem quidem, quia continenter laberentur et fluerent omnia. Ex illis ſcientiam, ex his gigni opinionem. … VIII. Intellectionem eſſe operationem intellectus prima intelligibilia contemplantis. IX. Eſſe vero intellectionem duplicem, vnam animae, quae priusquam deſcendat in corpus, ſua tum intelligibilia contueatur; alteram eiusdem poſtquam demerſa eſſet in hoc corpus, quae tum vocetur notitia naturalis.*“[12] Man beachte die Parallelisierung bzw. Gleichsetzung von *mens* und *intellectus*, die uns noch beschäftigen wird.[13]

[12] Johann Jakob Brucker, Historia critica philosophiae, 1.672–673 (man beachte meine Umkehr der Schriftlage).

[13] Nicolaus Cusanus unterscheidet in ›De coniecturis‹ zwischen dem Menschlich-Mentalen (*mens*), das durch Reflexion, d.h. Selbstbetrachtung seine innere Struktur, und das ist seine gottabbildliche Form von Vier Einheiten (*quattuor unitates*), auslegt und der geisthaften zweiten Einheit (*secunda unitas*) dieser selbst, die er *intellectus*, *intelligentia* und *unitas intellectualis* nennt und die unter sich wiederum eine dritte Einheit, die der Vernunft (*ratio*) und Seele (*anima*) hat. Nicolaus Cusanus: De coniecturis, Pars prima, Cap. VIII, Philosophisch-theologische Schriften, 3 Bde. (lat./dt.), ⟨ed.⟩ Leo Gabriel, ⟨tr.⟩ Dietlind / Wilhelm Dupré, Wien [1]1982 (Nachdruck von [1]1964–1967), pp. 26/27: „*Habet se igitur intelligentia ad rationem, quasi Deus ipse ad intelligentiam.*“ (Der Verstand verhält sich zur Vernunft also wie Gott selbst zum Verstand.“ Cf. l.c.: „*…ratio sermo est intelligentiae…*“ (… die Vernunft ist die Rede des Intellekts …). Die Übersetzter vertauschen Verstand und Vernunft im modernen Stile. Darstellung der Cusanischen Lehre von den *quattuor unitates* in Zusammenhang mit dem Setzungs-Tetralemma in H. P. Sturm, Weder Sein noch Nichtsein, pp. 608–615. Daß die Vier Einheiten nur eine Variation der pythagoreischen Tetraktys und mittel-

Entlang einer weiteren Textstelle, die sich vornehmlich auf den ›Timaios-Dialog‹ Platon's bezieht, kann aufgezeigt werden, daß die Begriffe bei Brucker nicht konstant verwendet werden. Um die Materie zu gestalten, habe das „XV. ... allerhöchſte geiſtliche Weſen ... XVI. ... vermittelſt eines Ausfluſſes ein anderes principium hervor gebracht, welches aus der Materie die Welt auf eine vernünfftige Art hervor brächte und bildete, und das ſeye mens, ratio oder idea. ... XVIII. Daher obgleich ein jedes ſolcher principiorum ſein eignes für ſich ſelbſt beſtehendes Weſen habe, ſo ſeyen ſie doch, weil ſie im Weſen und Seyn von der ratione, oder dem innerlichen Wort dependiren, nur eins. ... XXI. Damit aber die Materie gebildet, und alſo die Welt hervor gebracht würde, habe GOtt auch das dritte principium aus ſich, oder aus dem mente hervor gebracht, ſo auch Göttlicher Natur, aber doch, gleichwie mens oder ratio, eines geringern Grads iſt. XXII. Dieſes principium habe er der Materie vorgeſetzt, damit es dieſelbige beleben möchte, und das ſeye die Seele der Welt."[14]

Im Platonischen Original werden bei der Gestaltung des Kosmos durch a) den Allvater (πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς / *patéra toũde toũ pantòs*) und Guten (ἀγαθός/*agathós*) (dabei handelt es sich nicht um eine Schöpfung im jüdisch-christlichen Sinne) die Begriffe b) Verstand/Geist (νοῦς/*noũs*), Einsicht, Verständnis (φρονήσει/*phronḗsei*) und (Ur-)Wort/(Ur-)Vernunft (λόγος/*lógos*) für den höchsten Erkenntnisbestandteil verwendet, der dem Seienden (τὸ ὄν / *tò ón*) und Ewigen (τὸ αἴδιον / *tò aídion*), geistig Einsehbaren (νοούμενον/*nooúmenon*),

neuplatonischen Hypostasen darstellen, kann anhand meiner Rekonstruktionen letzterer in idem, Die vier Wissenskonstituenzien (in) der spätantiken westlichen (?) Spekulation oder Philosophie im Dunstkreis des Orients, nachvollzogen werden.

[14] Cf. Johann Jakob Brucker, Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 1.652–653; die Antiqua-Auszeichnungen des Originals, das hauptsächlich in Fraktur gesetzt ist, wie die generelle Umkehr der Schriftlage bei meiner Wiedergabe der Begriffe der vorhergehenden Stellen aus der Lateinfassung, ist zu beachten.

gegenübersteht; als dritte Wesensgattung (οὐσίας εἶδος / *ousías eĩdos*) wird c) die Seele (ψυχή/*psuchế*) genannt.[15] Bei Brucker lesen wir dafür a) Gott; b) *mens, ratio* oder *idea,* innerliches Wort und c) Seele der Welt.

Was hat es nun also mit der Kategorie »Noũs« im deutschen und lateinischen Werk Johann Jakob Bruckers insgesamt auf sich? Zum einen ist sie dem nicht-inkarnierten, überzeitlichen Wissen zugeordnet (dt. Punkt X. und III.; lat. IX. und II.), zum andern der Sphäre inkarnierter Kenntnisse und Meinungen (dt. Punkt III. und XI.; lat. IX. und II.). Beide Wissensbereiche haben ihre Wurzel in der *intelligentia*, dem *intellectus*, dem Verstand, d.h. es sind Funktionen des e i n e n Geistes (dt. Punkt I.), der im parallelen Lateintext einerseits (lat. Punkt I.) *mens* andrerseits aber (lat. Punkt II.) *intellectus* genannt wird, wodurch, erinnern wir uns an den Passus von der Weltformung, in dem die *ratio* noch gleichbedeutend danebensteht, die Uneindeutigkeit schon gestiftet ist. Von einem Vermögen des Geistigen, der Einsicht (*intellectio*) des für sich betrachteten Einsehbaren (*intelligibilia*), der Ideen (*ideæ*), woraus sicheres Wissen bzw. Wissenschaft und Verständnis (*scientia*) hervorgeht, ist der verkörperte Mensch jedoch getrennt, da es sich dabei ausschließlich um eine vor- bzw. übergeburtliche Fähigkeit handelt (dt. Punkt X.; lat. IX.).

Über die sensual-mentalen Kenntnisse kommt er somit schlechterdings nicht hinaus, was heißt, daß es sich bei der kognitiven Fähigkeit der mit einem Körper umgebenen Seele ausschließlich um das handeln kann, was im deutschen Text „Erkånntnis“ (*notitia*), im lateinischen genauer „natürliche Kenntnis“ (*notitia naturalis*) genannt wird,[16] semantisch das

[15] Eine komprimierte Fassung der Platonischen Weltverfertigung mit Diskussion ihrer Deutungsschwierigkeiten gebe ich in H. P. Sturm, Alt-Akademische Erledigung der okzidentalen Metaphysik, pp. 15–39.

[16] Der Terminus *notitia* steht in Latein-Übersetzungen griechischer

Begriffliche miteinschließt, und vor seiner Verkehrung doch wohl Meinung (*opinio*), Vernunft (*ratio*), Wahrnehmungs- und Begriffswissen genannt worden wäre, Diskursivität oder Dianoetik (*mens*), keinesfalls aber Verstand (*intellectus*). Materiegebundene Seelen sind danach offensichtlich von wahrem Wissen getrennt, aus Materie bestehende ihrer Selbsteinschätzung nach nicht, haben sich diese durch die Evolutionsmechanik doch als die fittesten erwiesen und bis zu mehr als sprachbasiertem Wissen hinaufentwickelt, so daß sie mittlerweile bei der päpstlichen, d.h. religiösen Unfehlbarkeit respektive mystischen Schauungsunmittelbarkeit angelangt sind.

Es soll allerdings nicht unterlassen werden zu erwähnen, daß Brucker die Latein-Termini für die mittel-neuplatonischen Geistprinzipien, die Hypostasen, und deren korrekte Hierarchie sehr wohl kannte. Dies erhellt aus einer Synopse von Kerngedanken Plotins, die er Zusammenstellungen anderer Doxographen entnahm. Diese finden sich innerhalb der Darstellung der von ihm so genannten Eklektiker-Sekte der späteren Römerzeit, der er in erster Linie die Neoplatonik zurechnet. Nachdem sein Umgang mit der Platonischen Geist-Kategorie von mir bereits abgehandelt wurde, kann ich mich hier auf einige Schlaglichter aus dem Original beschränken, nicht aber ohne dazugesagt zu haben, daß der gesamte Abschnitt, aus dem die folgenden Stellen stammen, im deutschsprachigen Werk nicht vorhanden ist.

XIX. Ex perfectiſſimo prodeunt, quae omnium maxima ſunt poſt ipſum, maximum autem poſt ipſum, et secundum est νοῦς, *intellectus. … XXVI. Progenies mentis, eſt ratio quaedam et hypoſtaſis id quod excogitat, nempe id quod circa intellectum ſe verſat, intellectusque ipſius lumen eſt, atque veſtigium ſemper inde dependens,*

Philosophie-Literatur für verschiedene Originalbegriffe, von denen die wichtigsten hier genannt sein sollen: ἔννοια/*énnoia*; εἴδησις/*eídēsis*; γνῶσις/*gnō̃sis*; γνώρισις/*gnṓrisis*.

inde quidem illi coniunctum atque ita repletum et fruens, et compos eius atque intelligens: inde vero viciſſim ſibi ſubdita tangens et generans quae quidem, neceſſarium eſt, deteriora anima contingere.“[17] Und wieder sehen wir die Gleichstellung von *intellectus* und *mens*.

Zusammen mit der Art der Darstellung, die die Hintergründe und Begleitumstände des originären Philosophierens entweder nicht kennt oder nicht kennen will, weisen diese Sachverhalte unter Einbeziehung der interpretativen Inhalte und Kommentare unseres Augsburger Historiodoxographen

[17] Johann Jakob Brucker, Historia critica philosophiae, 2.400–401 (man beachte meine Umkehr der Schriftlage im Haupttext und die Einfügung der griechischen Originaltermini zwischen eckigen Klammern in meiner Übersetzung): „XIX. Aus dem Vollkommensten (ϒ4) gehen die hervor, die nach ihm die Höchsten von allen sind, aber der Höchste nach ihm und der zweite ist νοῦς, der Intellekt/Verstand (ϒ3). … XXVI. Der Nachkomme des Verstandes (*mentis* [νοῦ]) ist etwas Vernunfthaftes (*ratio quaedam* [λόγος τις]) und Hypostase (*hypostasis* [ὑπόστασις]), das nachdenkt/ergründet/ersinnt (*excogitat* [διανοούμενον]), nämlich das, was sich um den Intellekt/Verstand dreht und das Licht des Intellekts/Verstandes selbst ist, und seine Spur ist immer von ihm abhängig, mit jenem in der Tat vereint und so erfüllt und erfreut und seiner teilhaftig und verständig/einsichtig (*intelligens* [νοοῦν]) (ϒ2): andrerseits sich freilich auch befassend mit dem ihm Nachrangigen, es erzeugend, damit der Seele (*anima* [ψυχῆς]) notwendigerweise auch das weiter unten Befindliche zuteil wird. (ϒ1)“ Bei den beiden Stellen handelt es sich um lateinische Umschreibungen von Plotinos: Enneades 5.1.6.38–41; 5.1.7.42–48, ⟨edd.⟩ Paul Henry / Hans-Rudolf Schwyzer: Plotini opera, 3 Vols., Oxonii (Oxford) 1964–1982, 2.194; 2.197. Im deutschsprachigen Werk findet man innerhalb einer Übersicht über die ‘vornehmsten Lehrsätze der Theologie dieser Sekte’ ausschließlich die Andeutung einer hypostatischen Hierarchie bei der Darstellung, wie diese den Endzweck, die Seele vom Körper durch acht Klassen von Tugenden zu befreien, erlangt, cf. Johann Jakob Brucker, Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 3.576: „XI. Gleichwie aber verſchiedene Stuffen ſind, durch welche der Menſch von dem viehiſchen (ϒ1) zum menſchlichen (ϒ2), vom menſchlichen zum geiſtlichen (ϒ3), vom geiſtlichen zum göttlichen (ϒ4) Stand gelanget, alſo haben auch dieſe Tugenden verſchiedene Claſſen, und ſind in verſchiedenen Ordnungen einander ſubordinirt.“

in Richtung eines modernen, allerdings noch christlich geprägten bzw. verbrämten Deutungshorizonts der Innerweltlichkeit, ja Allerweltswirklichkeit. Auf die offensichtlichen und plumpen christlichen Deutungen und Umdeutungen der ‚heidnischen' Philosophie, die seine Darstellungen enthalten, wird hier nicht eingegangen; solches ist nicht wert, wissenschaftlich betrachtet zu werden.

Wie sollten sich Denker, die sich ihr Wissen über die antike griechische, besonders die platoni(sti)sche Philosophie erst aus den Werken von Johann Jakob Brucker aneigneten, angesichts solcher Vorgaben zum Problem des Geistes, des Verstandes (νοῦς/*intellectus*) genaue Vorstellungen davon gebildet haben können, was ein Platon, Speusippos, Stilpon, Philon, Noumenios, Plotinos, Porphyrios oder Proklos, um nur einige bedeutende der in der ›Tetralogie‹ untersuchten Philosophen zu nennen, darunter verstanden haben? Besonders heikel ist das, weil der Einfluß Johann Jakob Bruckers auf die Gedankenentwickung Immanuel Kants, was selbst in Spezialistenkreisen nahezu unbekannt ist, beträchtlich war. Selbstverständlich wirkte sich das nicht zuletzt auf dessen, und nicht nur dessen Meinung über die zur Debatte stehenden Kognitionskategorien aus. Im Zuge einer ideologisch stark vereinseitigten Wiederentdeckung der Lehre Platon's im 18. Jahrhundert spielt Kant nun aber eine nicht zu vernachlässigende Rolle.

„Diese Bewegung zu Platon erhielt nun aber ihre größte Bedeutung dadurch, daß der damals schon führende Philosoph Kant in dieser Zeit auf ihn aufmerksam wurde. Er rang mit den Gegensätzen, in die das Denken durch die überlieferung der Aufklärung geraten war, und suchte einen Ausweg durch umfassende Besinnung auf die Geschichte der Philosophie. Seit 1767/68 las er wiederholt Enzyklopädie nach dem Grundriß von Feder mit Geschichte der Philosophie. Er suchte aber selber weit über diesen dürftigen Grundriß hinaus

durch eigenes Studium Bruckers seine Kenntnisse zu vertiefen und gewann daraus eine Einsicht in die verschiedenen Richtungen der Philosophie, unter denen er dann seiner kritischen Philosophie ihre Stelle anwies. Besonders aber übernahm er aus der Philosophie des Parmenides und Platons den Unterschied der sinnlichen und intelligiblen Welt, durch den er die bisher übliche Unterscheidung von Tatsachen- und Vernunftwahrheiten ersetzte. Auch die Besonderheit des Ideenbegriffs im Unterschied zu den gewöhnlichen Verstandesbegriffen ging ihm auf, und er diente ihm vor allem dazu, seine bisherigen Bemühungen um eine bessere Methode der Metaphysik auf einen neuen Boden zu stellen."[18]

Allein aus diesen kurzen Ausführungen ist die terminologische Ungenauigkeit und kategoriale Unklarheit zu lesen, die sich in der modernen sogenannten Philosophie in fataler Weise um die Geistproblematik ausbreitete wie verschärfte und im Zuge der uneingeschränkten Machtübernahme der objektivistischen Seinsdeutung bis heute nicht einmal mehr wahrgenommen wird, weshalb das, was man derzeit Philosophie nennt, nicht im mindesten auch eine solche ist.

Naja, werden mir jetzt die Siebengescheiten entgegnen, da haben sich doch nur ein paar Wörter geändert, ansonsten ist doch alles beim alten geblieben, die antike bzw. antiquierte Philosophie hat als Erkenntnislehre doch sowieso längst ausgedient und ist durch die exakten Wissenschaften überholt und ersetzt worden. „Und wie verhält es sich mit der Philosophiewissenschaft?" „Das ist doch keine Wissenschaft!" Auf

[18] Max Wundt: Die Wiederentdeckung Platons im 18. Jahrhundert, in: Blätter für deutsche Philosophie 15 (1941), Berlin, 149–158, pp. 154–155; indirekt bestätigt durch Giorgio Tonelli: Kant und die antiken Skeptiker, in: ⟨edd.⟩ Heinz Heimsoeth et al.: Studien zu Kants philosophischer Entwicklung, Hildesheim 1967, 93–123, p. 117[29]: „Nach M. Wundt stammten Kants Kenntnisse von Plato wesentlich aus Brucker …"

eine weitere Diskussion dazu lasse ich mich hier nicht ein, wurden alle diesbezüglichen Fragen in der ›Tetralogie‹ doch besprochen und geklärt.

Es sollen dazu jedoch zwei Geistesgrößen der Menschheitsgeschichte zu Wort kommen, die aus ihrer Weltsicht dazu denkwürdige (zu bedenken würdige) Antworten gaben. „Im Ganzen — haltet euch an Worte! / Dann geht ihr durch die ſichre Pforte / Zum Tempel der Gewißheit ein. / Schüler. / Doch ein Begriff muß bei dem Worte ſein. / Mephiſtopheles. / Schon gut! Nur muß man ſich nicht allzu ängſtlich quälen; / Denn eben wo Begriffe fehlen, / Da ſtellt ein Wort zur rechten Zeit ſich ein.“[19]

„Der Meister sagt: »Es ist nötig, die Namen/Benennungen (名 *míng*) richtigzustellen (正 *zhèng*)!« … »Sind die Namen/Benennungen nicht richtig, dann stimmen die Begriffe/Bedeutungen (言 *yán*) nicht; stimmen die Begriffe/Bedeutungen nicht, dann werden die Werke/Bestrebungen (事 *shì*) nicht verwirklicht; werden die Werke/Bestrebungen nicht verwirklicht, dann gedeihen Moral (禮 *lǐ*) und Kunst (樂 *yuè*) nicht; gedeihen Moral und Kunst nicht, dann treffen die Urteile/Verurteilungen (刑罰 *xíng fá*) nicht (zu), treffen die Urteile/Verurteilungen nicht (zu), dann wissen die Leute nicht, wohin sie Hand und Fuß setzen sollen; deshalb mögen die Benennungen/Namen des Edlen auch seine Begriffe/Bedeutungen sein, seine Begriffe/Bedeutungen mögen auch zu

[19] Johann Wolfgang von Goethe: Faust 1, Goethes Werke (Sophienausgabe), 133 Bde. in 143 Tln., ⟨ed.⟩ im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimar 1887–1919, 1.14.93.1990–1996. Sachlich gilt diese Festellung, ob sie nun, wie unter Kenntnis des historischen und sprachlichen Kontexts nur schwer zu bestreiten, gegen die Philosophie Fichtes oder der Fichteaner gerichtet ist, cf. zu diesem Vorwurf H. P. Sturm, Altindische Vierfüßler (चतुष्पात्), pp. 412[14]–413, oder nicht.

Taten werden. In den Begriffen/Bedeutungen des Edlen ist keine Unbedachtsamkeit (苟 *gǒu*). Das ist 's."[20]

An Stellen, an denen in der ›Tetralogie‹ die Begriffe Geist, Verstand und Vernunft mit Paronymen aus der Quellen- wie auch der Sekundärliteratur zitiert, rekonstruiert und in der Struktur des Stufenschemas der Re–flexion verortet wurden, mußte das zunächst selbstverständlich nach der Bedeutung der Originale geschehen. Anders bei der Interpretation: in dieser wird der Sinn des Auszulegenden zu dem der strukturtheoretischen Transkultural–Philosophie in Beziehung gesetzt, um aufzuzeigen, daß selbst in dem von der ursprünglichen Bedeutung abweichenden Verständnis von Kognitionskategorien die Grundstruktur des Geistigen oft noch implizit ist, aus dem Hintergrund gestaltend bleibt und so durchaus eine formale Äquivalenz zwischen beiden Sichtweisen vorhanden ist, qualitativ, d.h. inhaltlich aber immense Abweichungen vorliegen können, die zu verheerenden Mißdeutungen und Mißverständnissen Anlaß gaben, unter Zuhilfenahme der von mir eingeführten indizierten Symbole zusammen mit den analogen Positionsformeln des idealen *cognitional frameworks* und meinen umrahmenden Erläuterungen zu den untersuchten (rekonstruierten) Gedankengebäuden aber detektiert und gemessen werden können. Die Frage nach dem Anteil der sogenannten Philosophien, deren Verfasser ihr Erdachtes

---

[20] Kǒngfūzǐ (Konfuzius): Lún-Yǔ (Analekten) 13.3 (Zǐ-Lù), ⟨ed./tr.⟩ Richard Wilhelm: Die Lehren des Konfuzius. Die vier konfuzianistischen Bücher (chin./dt.). Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Hans van Ess, Frankfurt/M. s.a. (Nachdr. d. Ausg. Neu Isenburg [1]2008), pp. 386/387: …子曰：“必也正名乎！”…“名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。” Diese Aussage ist in Zusammenhang mit der altchinesischen Schule der Namen (名家 *míng jiā*) in H. P. Sturm, Vom Un-Wesen der Re–flexion, p. 263, zitiert.

nicht nur gedacht, sondern auch verstanden haben, sollte man mir lieber nicht stellen, um angesichts meiner Antwort nicht enttäuscht die hoffentlich vorhandene Neigung zur und Freude an der Philosophie zu verlieren.

Die nahezu ausnahmslose Herabsetzung und Abwertung des Noetischen (νοῦς–νόησις–νοητόν) als *terminus technicus* der antiken hellenischen, insbesondere der platoni(sti)schen und davon beeinflußten Philosophie, von einem unmittelbaren erkennenden Ansichtigwerden, der Ideenschau, die mittlerweile selbst innerhalb der sich so nennenden Philosophie zu einem Gegenstand von Häme und Spott wurde, zu einem Denken im diskursiv-begrifflichen Modus inclusive seiner Gültigkeitserweisung – was sich heutzutage wie selbstverständlich in so gut wie allen Übersetzungen altgriechischer Philosophietexte in moderne westliche Sprachen manifestiert und auch daran zu erkennen ist, daß der Terminus νοεῖν [*noeĩn*] der platoni[sti]sch-aristotelischen Überlieferung fast durchweg mit dt. *denken*, engl. *to think*, frz. *penser* usw. wiedergegeben wird, das heute fraglos in einem alltäglichen oder einem wissenschaftlichen Sinne verstanden wird[21] – gehört zu

[21] Die pro Einzelbegriff akribisch verfahrende philologisch-doxographische Studie: Rudolf Schottlaender: Nus als Terminus, in Hermes 64 (1929), Berlin, 228–242, kann uns lehren, daß es, obwohl darin eine beträchtliche Zahl der Bedeutungen von νοῦς (Noũs) und νοεῖν (*noeĩn*) aus der frühen griechischen Dichtung wie Philosophie und die Schwierigkeit ihrer jeweiligen Übersetzung ins Deutsche aufgewiesen wird, noologisch vergebens ist, punktuelle inhaltliche Einzelbetrachtungen disparater Textstellen unterschiedlicher Weisheitsliebender und Denker, und das zudem noch von einem modernen Blickwinkel, d.h. Vorverständnis aus, das sich des schon viele Jahrhunderte andauernden Niedergangs der mit den verschiedenen antik-philosophischen Kognitionsbegriffen bezeichneten Erkenntnisvermögen überhaupt nicht bewußt ist, ohne ein Einordnung in eine bzw. die wissensfunktionale Systematik vorgenommen zu haben; dadurch wird zudem sichtbar, daß die vorherrschenden philosophiewissenschaftlichen Vorgehensweisen von Philologie, Historiographie und Doxographie zur Durchdringung

den fatalsten Umdeutungsmechanismen, vielleicht sogar Umdeutungsstrategien des ursprünglichen Metaphysikverständnisses durch den mechanizistisch-materialistischen Ungeist, im Zuge deren das Geistige in seiner Spezifik aus dem Bewußtsein der modernen und gegenwärtigen, abendländisch dominierten Menschheit getilgt und die Philosophie in die Geistlosigkeit und Bedeutungslosigkeit gedrängt wurde, die entweder nur aus leeren Sprechblasen oder, sollten diese etwas enthalten, aus Verbrämungen kruder Ideologien und irrwitzigen Einbildungen besteht.

Sollte darin tatsächlich einmal Dialektik im Sinne rationaler Argumentation und logisch stimmiger Refutation vorkommen, dann bestenfalls derart, wie sie der mittelalterliche indische Dichter, Vedānta-Denker der Kevala-Advaita-Richtung und Koryphäe der *reductio ad absurdum* aller Erkenntniskriterien, besonders von Definition, Śrī Harṣa, in seinem methodisch von dem wahrlich überwältigenden mahāyānistischen Aporetiker des 1./2. Jahrhunderts Ārya Nāgārjuna ausgehenden Meisterwerk ›Leckerbissen der Widerlegung / Khaṇḍanakhaṇḍakhādya‹ ironisch denen anempfahl, die ihre dogmatischen Kontrahenten ohne jegliches Verständnis von ihrem denkerischen Tun und seinem Zweck widerlegen wollen. „Mögt ihr Schlauen die Freude totaler Bezwingung der hemmungslos Dünkelhaften erlangen, indem diese durch Widerlegung von Worten und Bedeutungen nur dadurch, daß das hier Geäußerte stets papageienhaft (*kīravad-*) wiederholt wird, gänzlich sprachlos werden.“[22]

---

des Geistes (Re–flexion) nicht genügen und zum Philosophieren somit nicht hinreichend sind.

[22] Śrī Harṣa: Khaṇḍanakhaṇḍakhādya 1.3, ⟨ed.⟩ Esther A. Solomon: Śrī Harṣa, Khaṇḍanakhaṇḍakhādya of Śrī Harṣa with the Śiṣyahitaiṣiṇī Ṭīkā of Anubhūtisvarūpācārya, Ahmedabad/India 1990, p. 2.5–8 = ⟨edd.⟩ Krishna Pantha Shastri / Govinda Narahari Vaijapurakara, ⟨tr.⟩

„In den Händen dieser europäischen "Philosophen" wurde das, was den Hellenen *philosophia* gewesen war, d.i. die reine Liebe zur Weisheit und die "Holde Königin" der Künste und Wissenschaften, sukzessive (und schamlos, könnte man hinzufügen) zu einer Magd göttlich offenbarter Theologie, methodisch-epistemischer Technologie und revolutionärer politischer Ideologie verdreht. In den Augen hellenischer Philosophen bildeten diese drei fremden Meister eine "Unheilige Dreifaltigkeit", der die hellenische *philosophia* in Europa und dem Westen die letzten zwei Jahrtausende zu dienen gezwungen war. Diese langanhaltende Knechtschaft und dieser Mangel an Freiheit hat den Charakter der hellenischen *philosophia* umgeformt und das hervorgebracht, was "Westliche Philosophie" genannt wird. … Es scheint, als ob die Wesensverwandtschaft der hellenischen Philosophie (…) mit den geographisch entfernten Philosophien Indiens und Chinas bedeutend größer ist als die vermeintliche Wesensverwandtschaft mit der "europäischen Philosophie"."[23]

Caṇḍīprasāda Śukla: Kavitārkikacūḍāmaṇi-Śrīharṣapraṇītam (skr./hindi), Varanasi/India 1961, p. 2.1–2 = ⟨edd.⟩ Lakshmana Sâstrî Drâvida / Ganganatha Jha: Srî Harsha's Khandanakhandakhâdya, with Extracts from the Commentaries of 'khandanaphakkikávibhajana' (vidyâsâgari) of Ânandapurna with Extracts from the Commentaries of Chitsukha, Sankara Miśra and Raghunátha, Varanasi/India 1914 (1904–1914), p. 9; ⟨tr.⟩ Ganganatha Jha: 2 Vols., Delhi ²1986 (¹1911–1918), 1.3 (3):
शब्दार्थनिर्वचनखण्डनया नयन्तः *śabdārthanirvacanakhaṇḍanayā nayantaḥ*
सर्वत्र निर्वचनभावमखर्वगर्वान् । *sarvatra nirvacanabhāvamakharvagarvān*
धीरा यथोक्तमपि कीरवदेतदुक्त्वा *dhīrā yathoktamapi kīravadetaduktvā*
लोकेषु दिग्विजयकौतुकमातनुध्वम् ॥३॥ *lokeṣu digvijayakautukamātanudhvam /3/*

[23] Christos C. Evangeliou: Hellenic Philosophy. Origin and Character, Aldershot/GB–Burlington/VT 2007 (repr. of 2006), pp. 180 … 2: *In the hands of these European "philosophers," what to the Hellenes had been* philosophia, *that is, the pure love of wisdom and the "Fair Queen" of arts and sciences, was turned successively (and shamelessly, one may add) into handmaiden of divinely revealed theology, methodically epistemic technology, and revolutionary political ideology. In the eyes of Hellenic philosophers, these*

three alien Masters would constitute an "Unholy Trinity," which Hellenic philosophia *has been forced to serve for the last two millennia in Europe and the West. This prolonged servitude and lack of freedom has transformed the character of Hellenic* philosophia, *and has produced what is called "Western philosophy." … It would seem, then, that the affinity of Hellenic philosophy, (…), with the geographically remote philosophies of India and China, is significantly greater than its supposed affinity with the "European philosophy."*

KORREKTUREN ZUR DRUCKFASSUNG
(NACHTRAG)

Einige Korrekturen von Angaben fehlerhafter Belegstellen in der Papierausgabe, die in den Corrigenda der nachfolgend erschienenen gedruckten Bücher nicht verzeichnet, somit darin nicht auffindbar sind, möchte ich der wissenschaftlichen Dokumentationspflicht wegen hier noch nachtragen:

›Weder Sein noch Nichtsein‹

p. 107[1] falsch: Catuṣkoṭi, p. 8; richtig: Catuṣkoṭi, p. 86
p. 236[139] falsch und zu tilgen: das Zitat stammt laut Angabe des Verfassers (Fn. 13) aus Naiṣkarmya Siddhi III 58
p. 241[163] falsch: 1.378–279; richtig: 1.378–379
p. 248[187] falsch: p. 55; richtig: pp. 54–55
p. 442[159] falsch: SW 1.297; richtig: SW 11.297
p. 461[268] falsch: Prologue with Spinozana …, p. 38; richtig: Proton axioma …, p. 286 und Nachweise
p. 466[293] falsch: SW 6.447; richtig: SW 4.447
p. 510[11] falsch: 12.227; richtig: 17.227
p. 528[13] falsch: Abs. 4; richtig: Abs. 5
p. 529[14] falsch: Abs. 3; richtig: Abs. 5β

›Urteilsenthaltung‹

p. 85[23] falsch: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie 1.2.759; richtig: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 2.759

p. 169[124] falsch: M. Bindschedler, Mittelalter und Moderne p. 395; richtig: J. Amstutz, Zweifel und Mystik besonders bei Augustin (Essay), p. 395

p. 177[153] falsch: PTS 148; richtig: PTS 3.148

p. 280[39] falsch: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie 1.6.849–992; richtig: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 6.849–992

p. 298[79] falsch: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie 1.2.747, 749, 759, 761, 763 etc.; richtig: Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie, 2.747, 749, 759, 761, 763 etc.

›Widerspiegelung des Geistes I‹, 2. Aufl.

p. 679s falsch: Della Santina v; richtig: Della Santina 142, 226 p. 691, muß das falsche Corrigendum: 383, Zeilen 5–6, richtig: 384, Zeilen 5–6, lauten.

p. 418[464] zu streichen: ähnlich: o.c., K8.312.94-99 (2674 R°), ⟨ed.⟩ Wu Chi-yu, p. 164; falsch ist zudem (2674 R°), das hätte richtig (3674 R°) lauten müssen

›Widerspiegelung des Geistes II-5‹

p. 94[12] falsch: pp. 96[23]–97; richtig: pp. 96[230]–97

›Widerspiegelung des Geistes II-6‹

p. 233[113] falsch: pp. 350[6]–351; richtig: pp. 350[66]–351

ZUM UMGANG MIT DEN TEXTDATEIEN
(BENUTZUNGSHINWEIS)

Die PDF-Dateien der ›Tetralogie‹ sind zwar durchweg durchsuchbar, doch gilt es dabei zu beachten, daß die Bände der Abteilung 3 (›Widerspiegelung des Geistes‹) mit einem Textverarbeitungsprogramm erstellt wurden, bei dem bestimmte Sonderzeichen (meist solche mit Diakritika) nicht in den adäquaten Zeichenzellen eines Unicode-Kodierungsvektors dargestellt werden konnten und die Konvertierung deshalb mit einem Aufwand verbunden gewesen wäre, der zusätzlich zu der der Abteilungen 1 und 4, der ungeheuren Datenmengen wegen schlechtweg undurchführbar war. Wörter, die solche Zeichen enthalten, werden mit dem Suchbefehl eines PDF-Programms durch buchstäbliche Eingabe per Tastatur nicht gefunden, sind aber dennoch auffindbar, wenn man eines davon, aus dem Text kopiert, ins Suchfeld eingibt (in dem dann z.B. für *prāṇaḥ* die Zeichenfolge pr$™a< angezeigt wird) und man die Suche dann startet.

Dieser Aspekt stellt einen der Gründe dafür dar, daß ich mein Lebenswerk auch in einer Digital-Edition zur Verfügung stelle. Darin sind zwar die fundamentalen Strukturprinzipien der Philosophie zusammen mit ihren Nachweisen in den Stiftertraditionen niedergelegt, was dazu allerdings fehlt, sind zu einer Konkordanz in Form eines ausführlichen Glossars gebündelte Sachregister, um die Vergleichung der Konzepte, Kategorien und unterschiedlichen Ausdrucksweisen der einzelnen Traditionen zu ermöglichen. Diese anzufertigen, blieb mir durch die Forschungs- und damit Lebensumstände, denen ich als Wegbereiter einer neuen philosophiewissenschaftlichen bzw. philo-sophischen Disziplin, der »Reflexionsstrukturellen Transkultural–Philosophie«, ausgesetzt war,

verwehrt. Anstelle des Desiderats eines Glossars zur Grundlegung der strukturtheoretisch orientierten Transkultural–Philosophie steht mit der digitalen Fassung meines Œuvres nun wenigstens ein Surrogat zur Verfügung, das der Durchsuchbarkeit der Dateien, unter Anwendung dessen man wenigstens mit einigem begrifflichen Vorwissen Stellen auffinden kann, die in einem solchen Entsprechungsverhältnis zueinander stehen, daß ihre Gleichwertigkeit, ja Gleichartigkeit auf Anhieb einsichtig wird, und ihre jeweiligen spezifischen Differenzen erwogen werden können.

Die Dateien der einzelnen Bände der ›Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie‹ sind zwar schreib- und druckgeschützt, ihr Inhalt ist also nicht veränderbar und insgesamt auf Papier zu bringen, doch ist er kopierbar. Beim Herauskopieren von Stellen, die diakritische Zeichen enthalten, ist allerdings zu beachten, was im Hinblick auf die Suche gesagt wurde, daß die Zeichen nach dem Einfügen nicht in der Weise abgebildet werden, wie sie auf dem Bildschirm erscheinen, weil ihnen eine von Unicode abweichende Kodierung zugrundeliegt.

Computertechnischen Laien dürfte es zwar schwerfallen einzusehen, daß Spezialisten mit geeigneten Programmen selbst in schreibgeschützte Daten eingreifen und sie auf diese Weise verändern können, da solche Fälle nicht nur möglich sind, sondern bereits vorkommen, möchte ich diesen Warnhinweis hier geben und auffordern, sich in bezug auf Stellen meines Werkes, die sich vom darin erkennbaren argumentativen und sprachlichen Duktus eklatant unterscheiden, in der gedruckten Fassung zu versichern, ob sie den von mir gemeinten Gedanken originalgetreu wiedergeben oder nicht.

Cover und Umschlagrückseite in der Größe des Buchformats plus Strichcode der ISBN auf der Rückseite sind in den Dateien enthalten. Ihre jeweilige Rück- respektive Vorderseite sind in der Datei als Leerseiten berücksichtigt. In der PDF-

Seitenzählung haben Cover und Verso die Zahlenwerte C1 und C2, Umschlagrückseite und Recto die Werte R1 und R2 (die allen Büchern vorangestellte generelle Einführung ist, wie man sieht, römisch paginiert). Entgegen den internationalen Gepflogenheiten, Leerseiten in digitalen Büchern im PDF-Dateiformat mit einem speziellen Hinweis zu versehen, daß es sich bei einer Leerseite eben um eine solche handelt, gehe ich davon aus, daß die Leser meines digitalen Œuvres, das durchweg aus lückenlos in aufsteigender Reihefolge paginierten Bänden besteht, eine leere Seite anhand der Standards professionellen Schriftsatzes erkennen, die in den Gestaltungskriterien der Titelei und darin ihren Ausdruck finden, daß Leerseiten ansonsten nur zwischen Kapiteln oder anderen deutlich voneinander unterschiedenen Textteilen vorkommen.

Hans P. Sturm

Tetralogie

Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 1-1

Weder Sein noch Nichtsein (Ost)

TETRALOGIE
Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie
1-1

Hans P. Sturm

Weder Sein noch Nichtsein

Der Setzungs-Vierkant (चतुष्कोटि) und seine Korollarien im östlichen Denken

1. Digital-Edition
Edition Verstehen – Augsburg 2022

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Sturm, Hans P.
Tetralogie Reflexionsstrukturelle Transkultural–Philosophie 1-1
Weder Sein noch Nichtsein.
Der Setzungs-Vierkant (चतुष्कोटि) und seine Korollarien im östlichen Denken
Mit einer Universal-Einführung in jedes der 13 Bücher
Augsburg – Edition Verstehen
Verlag der Gesellschaft für transkulturelles Verstehen (GetraV) e.V.
c/o Prof. Dr. Hans P. Sturm, Schertlinstr. 16 d, D–86159 Augsburg
www.getrav.de
ISBN 978-3-937736-11-2

©2022 Hans P. Sturm

Satz: Hans P. Sturm
Diagramme: Hans P. Sturm
Umschlag: Hans P. Sturm
Cover-Emblem: Jörg Maxzin

Originaltitel der einbändigen Print-Erstausgabe (Ost und West):
„Weder Sein noch Nichtsein. Der Urteilsvierkant (catuṣkoṭi)
und seine Korollarien im östlichen und westlichen Denken"
Hans P. Sturm (Autor)
©1996 by Ergon-Verlag Würzburg, Germany
ISBN 3-928034-72-3

Das Werk, einschließlich all seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urhebergesetzes bedarf der Zustimmung des Verlags.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und Einspeicherungen in elektronische Systeme.

ISBN 978-3-937736-11-2

GELEITWORT
zur Print-Fassung

Bei der vorliegenden Studie handelt es sich um ein außerordentliches, bisher nie dagewesenes Werk der vergleichenden Philosophie. Niemand sonst, im weltweiten Vergleich, studierte ein spezifisches philosophisches Problem von Wichtigkeit derart sorgfältig, mit so viel Gelehrsamkeit und Tiefsinn. Dies ist die umfassendste Monographie, die ich zur *catuṣkoṭi* (Tetralemma) im Hinblick auf Strukturtheorie kenne, und eine der ersten, in der Transzendentalphilosophie kulturüberschreitend behandelt wird.

Die Abhandlung basiert auf der direkten Kenntnis der immensen philosophischen Literatur des Ostens und Westens, in verschiedenen Sprachen wie Sanskrit, Pāli, Griechisch, Latein (ganz zu schweigen von den modernen europäischen Sprachen) niedergelegt, gepaart mit einem umfangreichen Studium der Sekundärliteratur. Die Dokumentation, die der Autor zu seinem Forschungsgegenstand vorlegt, ist wirklich überwältigend.

Prof. Dr. Kamaleswar Bhattacharya
(CNRS Paris)

नासदासीन्नो सदासीत्तदानीं …

Nā́sad āsīn nó sád āsīt tadā́nīṃ …

„Weder Nichtsein war noch Sein war damals …“[1]

[1] Ṛg-Veda 10.129.1a, ⟨ed.⟩ F. M. Müller, Rig-Veda-Sa*m*hitâ, 4.422; IAST-Transliteration mit Betonungszeichen ⟨edd.⟩ B. van Nooten / G. B. Holland, p. 554; der ganze Hymnus in den genannten Ausgaben mit meiner Übersetzung und ausführlicher Dokumentation aus der Sekundär- und Übersetzungsliteratur, philologischen und philosophischen (re–flexionsstrukturellen) Erörterungen ist zu finden in H. P. Sturm, Altindische Vierfüßler (चतुष्पात्), pp. 36–85.

Inhaltsverzeichnis Tetralogie 1-1

Geleitwort 5

Motto 7

Inhaltsverzeichnis 9

Abbildungen, Tabellen 17

Anstelle eines Vorworts 19

Hinweise zum wissenschaftlichen Apparat 23

Einleitung 27

1 Vorüberlegungen: Sañjaya (ca. 6./5. Jh.), der Verwindungsaal (*amarā-vikkhepika*) 37

1a Hinführung 37

1b Das Verwirrungs-Pentagramm der Ajñānika's 50

1c Der Interpretationsdrehwurm: Vieldeutigkeit und Bedeutungsvielfalt, oder aus fünf mach vier 54

1cα Erstes Modell Buddhagosa's und die Versuche im Anschluß daran 55

1cβ Zweites Modell des Buddhagosa und die Versuche im Anschluß daran 59

1cγ Auslegungsversuch von K. N. Jayatilleke und unsere allgemeinen Anmerkungen 67

2 *Saptabhaṅgī*, der Aussagesiebenschritt der Jaina-s: Eine Ergänzung 77

2a Vorstellung des Modells 77

2b *Saptabhaṅgī* und *catuṣkoṭi* 81

3 Von den vier Ur-Sachen (*catuhi vatthūhi*) und den vierzehn nicht explizierten Sach-Verhalten (*catuddasa avyākata vatthūni*): Antinomienlehre bei Buddha (ca. 560–480) und Kant (1724–1804) 89

3a *Catuṣkoṭi* und „Logik" 89

3b Die vier Setzungen oder Standpunkte im Pāli-Kanon 97

3c Die *avyākata-s* und die Antinomienlehre Immanuel Kants 113

3d „Negativismus" – Leere (*śūnyatā*) – Mittelweg (*madhyamā pratipat*) 137

4 Die *catuṣkoṭi*(*kā*) im Madhyamaka des Ārya Nāgārjuna (ca. 1./2. Jh.) 177

4a Formen der *catuṣkoṭi* 177

4b Der »kumulative« Charakter der *catuṣkoṭi* 183

4c Generalisierungsniveaus 194

4d Die einzelnen Kanten (*koṭi*/*anta*) und ihr Gegeneinander 198

4e Sinn der gesamten Konstellation 211

4f *Catuṣkoṭi*, Denkgesetze und das Lassen des Denkens 234

5 Überlegungen zur *catuṣkoṭi* in bezug auf die Kognitionsstruktur 251

5a Ein transzendentalphilosophischer (strukturtheoretischer) Versuch mit Blick auf die »Wissenschaftslehre« J. G. Fichtes (1762–1814) 251

5b Der Ātman als ‚Vierfüßler' in den Upaniṣads 268

5c Einzelne abschließende Bemerkungen 283

5cα Der vierte Bereich: Dem Schweigen am nächsten 283

5cβ Der zweite Bereich und die Gradation: Nahe dem Nichts 298

6 *Catuṣkoṭi* in China – Vorinformation 303

6a Die Zwei-Ebenen-Wahrheit in drei (vier) Stufen bei Jízàng (549–623) 303

6b Das Tetralemma im Daoismus des vor-buddhistischen China: Zhuāngzǐ (4./3. Jh.) 312

7 *Catuṣkoṭi* und Überunerkennen/Überunerkanntes (*aviditād-adhi*) im Advaita, insbesondere im Advaita Śaṅkara's (7.–8. Jh.) 323

7a Das falsche Vierte(l) 329

7b *Neti-neti* und die Unbestimmbarkeit 336

7c Sein, Nichts und das Ende der Ontologie 355

7d (Quasi-)Transzendentalität im Vedānta, bei Meister Eckhart (1260–1327), J. G. Fichte und Platon 377

7e Die *quinta essentia* (*pañcama-koṭi-mātra*) Śrī Harṣa's (12. Jh.) 396

7f Argument- gleich Streitlosigkeit? 403

Inhaltsverzeichnis Tetralogie 1-2

Zur Überleitung
Hermes tetrágonos und das Tetralemma 419

8 Das Tetralemma und das Sein: Parmenides und Zenon von Elea 421

8a Parmenides (ca. 540–480), Vater der Vierkant-Argumentation im Abendland 421

8b Zenon (5. Jh. v.u.Z.), die totale Dialektik und das unseiende Eine (‘én) 436

9 Gorgias (483–375) und das eleatische Tetralemma, oder: Das Sein an sich ist an sich nichts 445

10 Die tetralemmatische Perfektion des ‚göttlichen‘ Platon (428/27–348/47) 453

10a *oúte-oúte*, *oudé*, *mḗte-mḗte*: Dialektik 453

10b Bemerkung zum ›Parmenides-Dialog‹ 473

11 Das Tetralemma der Megariker bei Aristoteles (384–322) 481

12 Das *ou*(*dèn*) *mãllon* der antiken Skeptiker . 495

12a Darstellung und Erläuterung 495

12b Skepsis – griechisch oder indisch? 523

12c Pyrrhonismus analysiert: vier Ebenen 533

12d Addendum: (Un-) Nötige Anmerkung zum Verhältnis von AT/NT und Skeptizismus 563

13 Neoplatonik und Nicolaus Cusanus' Quaternionen 579

13a Plotinos (204/5–270): Weder Nichts noch nicht-Nichts 579

13b Die Quaternionen des Nikolaus Chrypffs Nicolaus Cusanus (1401–1464) 597

13c Die *quattuor unitates* in der *ars coniecturalis* 608

13d Cusanus und der Buddhismus: eine Bemerkung zu den Thesen-Tetraktyes aus komparatistischer Sicht 616

13e These von der Ungebräuchlichkeit des Setzungsvierkants im Okzident widerlegt 620

14 Das Tetralemma als Un-Grundfigur der Spekulation Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings (1775–1854) 625

14a Setzen – Entsetzen 628

14aα Resultate der „Vernunftwissenschaft". Der innere Organismus des „Geistes" und die Potenzen des Seyns (ἀρχαί) 441

14aβ Weltverflüchtigung – das Ende der aposteriorischen Philosophie 654

14aγ Wissensanspruch oder die intellektuale Anschauung als gedachte (re–flektierte) Mystik 663

14aδ Tetralemmata: Nichts, nicht etwas, auch nichts nicht 673

14b Ungrund und Leere: Schellings kreatives Chaos 691

14bα Leere – Nichts – Magia (Maja) – Urpotenz 697

14bβ Leere – Chaos – Janus – Raum 710

14bɣ Leere – Null 721

14bδ Leere – Abgrund – Ungrund 732

14bε Leere – Nichts – Dao 749

14bζ Daoismus versus Buddhismus: Leere des Anfangs – Leere des Endes 758

14bη Leere – Ueberseyn – Mitte 761

14c Das Kreuz mit dem Morgenland Eine Nachbetrachtung 768

15 Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) Das ‚Trito-lemma' vor dem mystischen „Weder, Noch" 781

16 S. Kierkegaard's (1813–1855) Lemmatik des „Entweder/Oder" 801

17 Francis Herbert Bradley (1846–1924) Implizite Tetralemmatik oder die Setzungskombinatorik von Relativem und Absolutem: *catuṣkoṭi?* 807

18 Bernard Bosanquet's (1848–1923) 'bloße Bestreitung' des „modernen Buddhismus" 829

Literatur 839

Namensregister 927

Anhang: 949
Zu Francis Herbert Bradley's »Ont-Epistemologie«
Erinnerung an Leben und Werk des philosophischen Denkers
anläßlich seines 175. Geburtstags im Jahr 2021 .... A949–A998

Abbildungen, Tabellen

Lemma-/Lambda-Tetraktys 193

Fichtes Prinzipien-Fünffachheit 258, 262

χ (Chi) der Madhyamaka-Konstituenzien 283

Jízàng's Wahrheitsstufung in λ-Darstellung 306

Platon's apophatisches Tetralemma 453

Anstelle eines Vorworts
Zum Forschungsstand, an den diese Studie anschließt

Diese im Grundriß als Dissertation verfaßte Abhandlung führt den Gegenbeweis gegen die These, daß Feststellungen in vier Setzungsgliedern, in der indischen Philosophie, besonders im Buddhismus, unter dem Namen *catuṣkoṭi* bzw. *catuṣkoṭikā* als argumentatives Allgemeingut geschätzt, im Abendland unbekannt, ungebräuchlich und außergewöhnlich gewesen und geblieben sei (cf. A. M. Frenkian; M. Mac Dowell; → Kap. 13e), indem sie aufweist, daß tetralemmatisch strukturierte Aussageweisen nicht nur, wie in der bisherigen spärlichen Forschungsliteratur behauptet, auf die antike pyrrhonische Skepsis beschränkt, sondern auch im Westen von den Anfängen des griechischen Philosophierens an und bis in die Gegenwart hinein Bestandteil der Demonstration – meist – von Extremkategorien sind, ja ein „Grundwebmuster" des Denkens ganz allgemein darstellen.

Außer in wenigen Ausnahmen, in denen Hinweisen, fast durchweg nur unspezifischer Art und in der Länge von Halb- und Nebensätzen, nachgegangen werden konnte (ad Platon cf. H. N. Randle; V. Fatone; D. A. Dilworth; ad Aristoteles cf. G. Bugault; ad Iohannes Scottus Eriugena und N. Cusanus cf. G. Benavides; ad J. Derrida und S. Kierkegaard cf. R. Magliola), mußte dieser Beweis im Durchgang durch die Originalschriften ohne jegliche Vorgabe und im Auffinden der relevanten Textpassagen geführt werden, was allein schon eine kaum zu bewältigende Aufgabe war. Die entsprechenden Bemerkungen in der Sekundärliteratur, von welchen ich

ausgehen konnte, wurden dabei im jeweiligen Kapitel genannt und/oder zitiert.

Auch die monographische Behandlung der Korollarien, der dem Setzungs-Vierkant (*catuṣkoṭi*) folgenden und ihn begleitenden Begriffe und Thesen (Sätze; Aussagen), so wie des sie krönenden (*corolla* als Diminutivum von *corona* = Kränzchen) Ansichhaltens, stellt ein Novum dar, wenigstens soweit diese Sachverhalte als Korollarien des Tetralemmas diskutiert werden. Unsere Interpretationen doktrinaler Gebilde durch methodisch kontrollierte tetralemmatische Rasterung haben keine Vorbilder.

Zwar sind in der letzten Zeit nicht gerade wenige Essays erschienen, die die buddhistische vierfache Aussageform in logischer Hinsicht zu explizieren suchen (→ Kap. 3a), transzendentalphilosophische Auslegungen jedoch, die den Zusammenhang der Setzungsmöglichkeiten von Aussagen mit der Grundstruktur des menschlichen Erkennens und der in ihm aufscheinenden Wirklichkeit in Verbindung bringen, gibt es – mit der erwähnenswerten Ausnahme eines skizzenhaften Versuchs im Hinblick auf L. Wittgenstein (T. T. Tominaga; → Kap. 5a) – bisher nicht; somit natürlich auch nicht den von uns erbrachten Nachweis, daß ein Bewußtsein von diesem Zusammenhang schon im antiken Indien (→ Kap. 5b), in der mittelalterlichen Philosophie Europas (→ Kap. 13c) und im Deutschen Idealismus (→ Kap. 5a; 14aα) existiert haben muß.

Da der wissenschaftsliterarische Fundus, auf den wir bezüglich unseres Forschungsgegenstandes im engeren Sinne zurückgreifen konnten, sowohl unter dem doxographischen und philosophiehistorischen, als auch unter dem komparatistischen und strukturtheoretischen Aspekt mit Ausnahme einiger Aufsätze zur Skepsis (cf. T. McEvilley; A. M. Frenkian; B. Ñānajīvako etc. → Kap. 12) fast ausschließlich aus unsystematischen Anmerkungen besteht, die im großen und

ganzen ohne kohärentes Bewußtsein von weiteren Implikationen hingeworfen wurden, sah ich es als meine wissenschaftliche Pflicht an, zusätzlich zum Gang durch die Originale eine verortende Einbindung dieser oft losen Einwürfe in meinen Anmerkungsapparat vorzunehmen, der angesichts der von mir bearbeiteten und gesichteten Schriften, die ein Mehrfaches der tatsächlich aufgenommenen umfassen, eher schmal ausgefallen ist.

Die Resultate dieser bisher umfassendsten strukturtheoretisch-komparatistischen Studie überhaupt stellen nicht nur als Gesamt und generell einen neuen Diskussionsbeitrag und Vorschlag zur weiteren Forschung im Bereich der Philosophie und der an sie angrenzenden Gebiete dar, sie könnten auch Anlaß dazu geben, innerhalb gewisser Spezialdisziplinen festgefügte Interpretationsbestände in Bewegung zu bringen oder kleinere Korrekturen daran anzuregen (z.B. innerhalb der Skepsis-, Neuplatonismus-, Mystik-Forschung).

Im Falle Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings wurde über unsere eigentliche Themenstellung hinaus und als Orientierungshilfe für kommende Forschungen versucht, eine Art Landkarte seiner „negativen Philosophie“ zu entwerfen, in welcher nicht nur sein eigenes methodisches Selbstverständnis berücksichtigt ist, sondern auch die Minima und Maxima seiner Spekulation und ihre von ihm aus der Tradition geschöpften Versinnbildlichungen verzeichnet sind, welche wir mit seinen Einschätzungen orientalischer Lehren konfrontieren und noch mit einigen Beispielen aus verschiedenen Kulturen und Epochen versehen.

Die von uns zu einer beträchtlichen Anzahl der hier abgehandelten Problematiken zusammengetragenen Stellenlesen und kleinen bibliographischen Sammlungen sollen nicht nur die Überprüfung unserer Argumentationsgänge ermöglichen, sie sollen ebenso zukünftigen Forschern den Zugang zu unserem sehr schwierigen Forschungsfeld erleichtern. Es ist

nicht beabsichtigt, damit irgend jemandem Material zum gedankenlosen Bau von dogmatisch geschlossenen ideologischen Gebäuden zu liefern. Ein vom mir geplanter Index, der zugleich als Glossar dienen und die nicht immer leicht identifizierbaren Sinnbezüge anzeigen sollte, konnte unter den gegebenen Umständen und den mir zur Verfügung stehenden Mitteln der elektronischen Datenverarbeitung insbesondere aus Gründen des Umfangs der Studie und der ungeheuren Anzahl von Fremdwörtern, d.h. der damit einhergehenden Zahl von anzugebenden Bezügen, leider nicht realisiert werden.

Hinweise zum wissenschaftlichen Apparat

a) Lemma-Symbole

Zur Verdeutlichung der Lemmata und Momente des Geistigen verwenden wir die Symbole (λ_1), (λ_2), (λ_3), (λ_4); Negation wird mit einem vorangestellten Bindestrich (Minus) kenntlich gemacht ($-\lambda_1$) etc.); Lemmata höherer Ordnung erhalten eine Strichkennzeichung je nach Grad (λ_1') (λ_3") etc.; die Gesamtkonstellation aller vier Quadranten wird mit einem großen Lambda (Λ) bezeichnet; für die Negation des Vierkants wählen wir die Kürzel ($-\Lambda$) oder (λ_5); diesbezügliche Präzisierungen und Erweiterungen sind am Anfang einiger Bände der ›Widerspiegelung des Geistes‹ verzeichnet. Aussagekonfigurationen, die sich dem Thesengeviert nur annähern, werden mit abweichenden Indizes versehen, lateinischen Buchstaben (Sañjaya's Quinquiplex); römischen Ziffern (*saptabhaṅgī* der Jaina's); römischen Ziffern in runden Klammern (Jízàng's zweifache Wahrheit in drei Graden). Innerhalb von Originaltexten werden die ausschließlich von mir hinzugefügten Symbole in runden Klammern ( ) als Einfügungen herausgehoben. Die Gradeinteillung von Aussagepositionen und Seinsebenen bzw. Kognitionsstufen mittels griechischer Buchstabensymbole wird in den folgenden Bänden erweitert und verfeinert.

b) Siglen

– Für die Auslassung eines Wortes in Zitaten stehen zwei .. Punkte; drei … Punkte für längere Auslassungen; entgegen der Duden-Regel zu den Auslassungspunkten setzen wir oft Satzzeichen vor und nach den Punkten, um einen umrißhaften Eindruck vom zitierten Text zu vermitteln.

– Textnahe Umschreibungen werden in einfachen Anführungsstrichen ‘ ’ gegeben, wobei der Quellennachweis dann mit cf. (confer! vergleiche!) versehen ist.
– In eckigen Klammern [ ] finden sich Ergänzungen bzw. Erläuterungen des Verfassers oder Ein-/Ausklammerungen von Kasusendungen zur Angleichung des Originalzitats an den aktuellen grammatikalischen Zusammenhang des Fließtexts.
– Äquivalente folgen nach einem Schrägstrich /.
– Falsche Genetivendungen von Fremdwörtern (auch Namen) sind mit Apostroph abgesetzt. Bei der Verwendung eingedeutschter Sanskrit-Wörter steht das Plural-S, wie in der neueren Indologie mittlerweile praktiziert, nach einem Divis.

c) Zitierweise

Belegstellen werden gewöhnlich in den Fußnoten angegeben; eine Verwendung von Abkürzungen für Literaturen war aufgrund ihres Umfangs und ihrer Vielfalt kaum möglich, außer im Falle von Hegel und Schelling; insbesondere im Kapitel 14 (Schelling) mußte ein Kompromiß zwischen Übersichtlichkeit und Platzersparnis gefunden werden. Schriftauszeichnungen oder -varianten der Originale konnten nur insoweit wiedergegeben werden, als dies mit den von mir damals benutzten Textverarbeitungsprogrammen realisierbar war. Da es aus mehreren Gründen unmöglich war, diese in ihrer Gesamtheit nachzuprüfen, bediene ich mich, wo es nicht anders geht, hierbei anderer typographische Mittel, um Hervorhebungen des Quellentexts anzuzeigen. Gewisse Hervorhebungen (Kursivierung, Schrägstellung, Fettung, Sperrung, Unterstreichung etc.) sind als Schriftauszeichnung zwar kenntlich gemacht sind, können jedoch der Form nach vom Original abweichen. Da ich bei der Anfertigung des Digitalskripts der Erstauflage für die Darstellung von mit

Diakritika versehenen Sonderzeichen keine Kursivzeichen zur Verfügung hatte – zu Beginn der computertechnischen Textverarbeitung standen ohne programmiertechnische Veränderung der Fonts nur eingeschränkt Sonderzeichen zur Verfügung –, konnten solche von Zitaten öfter auch nicht wiedergegeben werden, weshalb ich mich ersatzweise vornehmlich mit Sperrungen behalf. In der Neuauflage wurde dem so gut es nur ging Abhilfe geschaffen. Darin ist die Schrift der Quellentexte bis zum Beginn der Neuzeit umgekehrt ausgezeichnet, d.h. Normaschrift erscheint kursiv, Kursivschrift normal. Dem Teil der Wissenschaftswelt, der sich besonderer Exaktheit verpflichtet weiß, drücke ich in der Annahme, daß er dafür durch die leicht zugängliche digitale Auflage des Werkes entschädigt wird, mein Bedauern aus.

d) Transkription

– Griechisch: Transliteration nach International Organization for Standardization (ISO), wie sie im Duden für Rechtschreibung, 16. erweiterte Auflage 1967, verzeichnet ist (mit unerheblichen, kommentarlos einleuchtenden Veränderungen beim rho, p-s, g-ch und t-ch). Akzente werden meist nach den syntaktischen Gegebenheiten des Originals gesetzt, auch wenn sie im isolierten Passus oder Wort dann falsch sind; in einigen Fällen binden wir die Stelle in Auslassungspünktchen ein. Die Transliterationsumschrift des Altgriechischen, Lateinischen und von Devanāgarī wurde durchweg kursiviert.
– Sanskrit und Pāli: Wiedergabe nach international verbindlicher Transliteration (IAST). Komposita sind für die Übersetzung meist in ihre Bestandteile aufgelöst und diese dem entsprechenden deutschen Terminus einzeln in Klammern nachgestellt. Wo sich dabei schwerwiegende Veränderungen in der Schreibweise gemäß den Lautgesetzen des Sanskrit und Pāli (*sandhi*) ergeben, machen wir dies, wenn sinnvoll,

durch Voranstellung und/oder Anfügung eines Divis am betreffenden Wort kenntlich.

e) Literatur

Die zur ursprünglichen Abfassung benutzte Literatur konnte für die digitale Fassung nur an wenigen Stellen aktualisiert und ergänzt werden. Allerdings nahm ich aus Dokumentationsgründen und zur besseren Orientierung Interessierter das Gesamt meiner wichtigsten Bücher und kleineren Studien in das Literaturverzeichnis auf.

Einleitung

Wir wenden uns in dieser Abhandlung einer Anordnung des Urteils, des Satzes oder der Aussage zu, die in östlichen wie westlichen metaphysischen Lehren eine lange Tradition aufzuweisen hat, welche im Gegensatz zu Indien im Abendland jedoch nicht zu einer bewußt eingesetzten Standardfigur des Argumentierens avancierte, und außer in der antiken pyrrhoneischen Skepsis bis in die dreißiger Jahre dieses Jahrhunderts hinein nicht einmal eine eigene Bezeichnung erhalten hat: die *catuṣkoṭi* oder *catuṣkoṭikā* (Vierkant), das *ou mãllon* (Nicht-eher), von dem polnischen Indologen Stanisław Schayer in gräzisierender Nachahmung der indischen Vorgabe „Tetralemma" benannt.[1]

Dieses Schema von vier Aussage-Grundstellungen (skr. *anta* = Ende, Grenze, Schluß, Extrem oder *koṭi* = Kante, Ecke, Maximum, Exzeß, Alternative), von vier Lemmata hat bis in die Jetztzeit nicht nur im Osten, sondern auch im Westen als Demonstrationsformel, oft, von kategorialen Ultima Verwendung gefunden, wenn auch im Abendland mit geringerer methodischer Kontrolle als in Indien und im buddhistischen Asien. Es setzt sich zusammen aus den beiden Basal-Setzungen von „ist" = Position (λ_1) und „ist nicht" = Negation: (λ_2), so wie deren Kombinationen von „ist und ist nicht" = sowohl Bejahung als auch Verneinung, beiden

[1] Cf. S. Schayer, Einleitung in: Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā, pp. XXVI[3], XXX; Näheres dazu cf. Kapitel 3a.

zusammen: (λ_3) und „weder ist noch ist nicht“ = nicht Setzung und/oder nicht Ent-setzung, keine von beiden: (λ_4).[2]

Bringt man diese vier Setzungsvarianten in ihre extreme, d.h. durch Abstraktion von allem Inhalt aus der prädikativen, und durch Generalisierung der Kopula oder des existenzaussagenden Hilfsverbs in die allgemeinste Form, so zeichnet sich sozusagen der Setzungshorizont ab, die Strukturtheorie oder Strukturlogik der aussagespezifischen Positionierung, die keine »Logia« zu überspringen in der Lage ist, nicht die spekulativ-vernünftige von Georg Wilhelm Friedrich Hegel, (1770–1831) nicht die gelassene, freie Vernunft des aufgegebenen Wissens Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings (1777–1854), nicht einmal das an-denkend-vor-denkende, besinnliche, vorläufige, denkendere, das arme, nicht-objektivierende, seynssagende, denkend-vermutende, wesentliche, herzhafte Denken Martin Heideggers (1889–1976),[3] und

---

[2] Unsere Symbolisierungen haben nur illustrativen Stellenwert und wollen keine aussagelogischen Verhältnisse vortäuschen; deshalb auch wird der Gebrauch logischer Operatoren von uns weitestgehend vermieden; ersatzweise setzen wir allgemeinverständliche Symbole ein.

[3] Zu den Bestimmungen vergleiche in der gegebenen Reihenfolge: M. Heidegger, Wegmarken, pp. 332, 354, 359–360; idem, Nietzsche 2.346 (An-denken); idem, Der Satz vom Grund, p. 159 (Vor-denken); o.c., p. 199; idem, Gelassenheit, p. 24 (besinnliches Denken); idem, Was heißt Denken?, p. 161; idem, Gesamtausgabe, 26.11 (vor-läufiges Denken); idem, Wegmarken, p. 367 (denkenderes Denken); idem, Wegmarken, pp. 348, 360 (Armut des Denkens); idem, Wegmarken, p. 74 (nicht objektivierendes Denken; cf. dazu die Kritik von K. Jaspers, Notizen zu Martin Heidegger, pp. 123–124 # 98); idem, Gesamtausgabe, 65.472 sqq. (seynssagendes Denken); idem, Was heißt Denken?, p. 161; idem, Unterwegs zur Sprache, p. 216 (denkend-vermutendes Denken); idem, Gesamtausgabe, 65.116 (wesentliches Denken); idem, Gelassenheit, p. 27 (herzhaftes Denken); es handelt sich nur um eine kleine Auswahl, die beträchtlich erweitert werden könnte; cf. idem, Zur Sache des Denkens, p. 2: „Ein Hindernis … bleibt auch das Sagen vom Ereignis in der Weise eines Vortrags. Er hat

letztendlich auch nicht das postmodern de-kon-struktionistische eines Jacques Derrida (1930–2004).

Diese Strukturlogik zeigt zudem gegen die Reduktionisten aller Himmelsrichtungen und Epochen die unbedingte Relevanz der Frage nach dem Sein und Nichtsein in jeder Proposition an, die ontologische Tiefenschicht derselben[4] – wie dankbar muß man Martin Heidegger ob seiner Insistenz auf diesem Punkt sein[5] –, woraus wiederum ihre hermeneutische Bedeutsamkeit als Gestalthintergrund bei der Verortung konkurrierender Weltbilder gefolgert werden kann: Sein und Nichtsein des Sagens und Denkens selbst, d.h. der unumgängliche Bezug des Urteilens, Festsellens und Behauptens zum tiefsten Schweigen radikalen Ansichhaltens, strikter *epochḗ*.

Letztere könnte sich als Resultat des Versuchs einer durchreflektierten Beurteilung von Weltwirklichkeit überhaupt einstellen, das in der Annullierung jeder und aller Setzungsmöglichkeit besteht, in der Neutralisierung jeder Maßlosigkeit dogmatischer Letztgültigkeit objektsprachlicher Verabsolutierung. Das Anmessen des Thesenvierkants in seinen beiden Polungen macht den per-spektivischen Aufriß eines jeden Weltbildes, seine Tiefendimension sichtbar, wobei der Fluchtpunkt erst das Woraufhin und Woraufher aller

nur in Aussagesätzen gesprochen."

[4] Cf. H. Köchler, Die Subjekt-Objekt-Dialektik in der transzendentalen Phänomenologie, pp. 179–180; idem, Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken Martin Heideggers, pp. 6–7; cf. die in der Literaturliste aufgeführten Essays von A. K. Gangadean, ad „formale Ontologie", „formal ontology".

[5] Cf. M. Heidegger, Gesamtausgabe, 26.26: „Daß mithin das bestimmende Denken in seiner Grundform so unmittelbar mit dem ›ist‹, dem Sein verwachsen ist, deutet darauf hin, daß ein eigentümlicher Zusammenhang zwischen Denken und Sein bestehen muß; …".

Einzelgestaltungen sammelt oder entläßt (respektive). In die durch die Koordinaten von Sein und Nichts aufgespannte Fläche der Thetik wird die Raumkoordinate des Schweigens eingezeichnet, imaginär allerdings, mit Hilfe des Fluchtpunkt-Prinzips, die Sein-Nichts-Ebene der ideenmäßigen dimensionalen Verkürzung ist damit noch keineswegs verlassen. Dafür aber ist der Bildraum geschaffen, den die Gedankenfiguren in ihrer unendlichen Vielfalt gemäß ihrer Eigenart erfüllen können (und sollen), ohne, wie bei einem mittelalterlichen Gemälde, sich den Platz des platten Vordergrundes streitig machen zu müssen.

Doch wollen wir nichts vorwegnehmen, sondern entlang unseres Aufrisses geschichtlich dokumentierter Typen den Sinn dieses viergliedrigen Syntagmas entwickeln, seinen allgemeinen und den je besonderen, auch wenn wir sogleich hinzufügen müssen, daß das ohne die Mitberücksichtigung des Paradoxalen, der Aporetik und der Stufung der Reflexion, die erst Gegenstand unserer kommenden Studien sein werden, obwohl sie als solche ursprünglich für diese Abhandlung schon vorgesehen waren, auf leicht verständliche Weise leider nicht geleistet werden kann.

Insgesamt ist der Blick meines Forschens zur Mitte hin »orient-iert«. Nicht nur liegt sein Kriteriumsschwerpunkt im Mittelweg-Buddhismus (Madhyamaka) des Ārya Nāgārjuna (ca. 2. Jh.); darüber hinaus soll durch es der Zwischenschritt vorgezeichnet werden, den ich auf dem Weg zu einem Dialog zwischen den geographischen und kulturellen Extremen abendländisch-amerikanischer und sino-japanischer Weisen des Denkens für unumgänglich halte, welche Inter-vention über die sprach- und ideengeschichtliche (und ethnisch-geographische) Mitte des Subkontinents Indien zu führen hat. Sie versucht zudem, im Zentrum, dem Auge des Wirbelsturms strukturtheoretischen, formalen und schematischen

(transzendentalen) Re-flektierens zu verweilen,[6] um welches herum, eines das andere gegenseitig konstituierend, alle Gegensätze, der „Wirbel im Gedachten, der Schwindel im Denkenden“[7], in einem bunten Reigen konkreter Fülle, wilder Ausgelassenheit, verhängnisvollen Taumels und blinden Gegeneinanders rotieren.

Wir behaupten keinerlei inhaltliche Gleichheit oder auch nur Ähnlichkeit zwischen Lehren einzelner Denker oder Denkströmungen insgesamt; vornehmlich ideenmäßige (formale) Entsprechungen einzelner Argumentationsfiguren und Gedankenkonstellationen werden von uns zu-, neben- und ineinandergestellt. Die sorgfältige Bestimmung dessen, wer was bei welcher Gelegenheit gesagt oder geschrieben hat, ist dabei unerheblich. Daß etwas von jemandem in einer gewissen Epoche so oder so geäußert wurde, ist unserem auf Struktur hin ausgerichteten Fragen Antwort genug. Alle angeführten Zitate sind unter diesen Vorbehalten zu beurteilen; sie geben nicht unbedingt und in jeder Hinsicht unsere

---

[6] Cf. das Gleichnis von der Türangel für „*abegescheidenheit*“ und „*nihte*“ bei Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 489.27–36; vom Angelpunkt, der Achse des Dao bei Zhuāngzǐ, ⟨tr.⟩ B. Watson, The Complete Works of Chuang Tzu, p. 40, ⟨tr.⟩ R. Wilhelm, Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom Südlichen Blütenland, p. 43, ⟨tr.⟩ Lin Yutang, The Wisdom of Laotse, p. 49; von der Radnabe des Kutschenwagens in der Muṇḍaka-Upaniṣad 2.2.6; cf. A. K. Coomaraswamy, The Vedas, pp. 108–116; idem, Selected Papers, 2.221–225; und vom Pol und der Kompaßmitte bei dem Sufi-Mystiker Jílí (cf. R. A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, pp. 86–87); cf. K. Tsujimura, Die Wahrheit des Seins und das absolute Nichts, p. 420: „… das absolute Nichts ist sowohl der »Wirbel« als auch das Zentrum; im Zentrum des Wirbels waltet absolute Ruhe in allen Bewegungen; der Wirbel (nämlich das »Ereignis«) *ereignet sich aus diesem Zentrum*, und dieses »Ereignis« ist zugleich *ins Zentrum »zurückkehrendes Verlöschen«*.“

[7] K. Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, p. 421.

Meinung wieder. Wenn wir keine Gleichheiten behaupten, dann heißt das andererseits aber noch lange nicht, daß wir Verschiedenheiten herausstellen. Wollte dies bei der tatsächlichen Textlage jemand bewerkstelligen, so müßte er zeigen, wie angesichts gleicher bzw. ähnlicher Worte, Symbolisierungen und deren Verbindungen (Sätze) Unterschiedliches und Unähnliches bezeichnet und aufgewiesen werden kann. Weder die lückenlose inhaltliche Füllung der skizzierten Umrisse ist Ziel unserer Betrachtung noch die detaillierte Nachzeichnung und Ausmalung ganzer Argumentationsgebäude mitsamt ihren inneren Rissen. Möge jeder aufgrund unserer Ausführungen selbst entscheiden, welchen philosophischen Sinn es hat, wenn die behandelten Aussagefiguren an den Brennpunkten und Endpunkten, den Fluchtpunkten der jeweiligen Lehren ihren Platz haben.

Was den doxographischen Aspekt angeht, so halten wir für dessen Verständnis eine Kenntnis sowohl der okzidentalen als auch der orientalischen Traditionen des Denkens für hilfreich. Die akribische Dokumentation, die sich auch in unseren mitunter unbeholfen und ungeschliffen klingenden Werkstattübersetzungen der Originale ausdrückt, welche deren ursprüngliche Wucht so gut als nur möglich zu vermitteln trachten, dient ausschließlich der Absicherung unserer nicht selten unglaublich und verstiegen erscheinenden Forschungsresultate. Wo vorhanden, stützen sie sich auf die gewaltige philologische Arbeit der großen Fachgelehrten, denen ich an dieser Stelle meinen tiefen Dank und die höchste Achtung aussprechen will.

Die Aufgliederung der vorliegenden Monographie in zwei Teile, einen des »östlichen« und einen des »westlichen« Denkens, gründet mehr auf einem Vorurteil von kultureller Gegensätzlichkeit, denn dem darzustellenden Gegenstand, einem Vorurteil, das uns allerdings als erste grobe Strukturierungshilfe, somit als hermeneutisches Hilfsmittel dienlich

sein kann. Innerhalb der beiden Blöcke folgen wir einer chronologischen Anordnung, wie sie durch den derzeit bekannten bzw. anerkannten Ablauf der Philosophiegeschichte vorgezeichnet ist.

Was bei diesem Versuch eines Mitteleuropäers des 20. Jahrhunderts ungewöhnlich erscheinen dürfte, ist der Tatbestand, daß zum Fokus des Aufrisses eine asiatische Lehre erwählt wird, die der Madhyamaka-Schule (Mittelwegschule), gegründet von Ārya Nāgārjuna, der Stifterpersönlichkeit des Mahāyāna-Buddhismus, der in vielen mahāyānistischen Ländern als der zweite Buddha verehrt wird, als derjenige nämlich, der das Rad der Lehre und des Gesetzes (*dharmacakra*) zum zweiten Male in Drehung versetzte.[8] Der Grund dafür besteht ganz einfach in der theoretischen und argumentativen Relevanz, welche unser zentrales Forschungsobjekt, die *catuṣkoṭikā*, der Setzungsvierkant innerhalb dieser Doktrin innehat; und noch mehr: in der methodischen Kontrolle und Bewußtheit, der Perfektion mit der dieser von ihren Anhängern, besonders aber vom Meister selbst, gehandhabt wird.

Damit ist uns ein Maßstab an die Hand gegeben, mit Hilfe dessen es uns nicht mehr allzu schwer fallen dürfte, Verwendungen dieser Reflexionsgebilde, die sich dem Ideal nur annähern, bezüglich ihrer Stimmigkeit und ihres Stellenwerts zu beurteilen, ja, da es sich um ein Elementarmuster des Denkens handelt, sie als erschließendes (heuristisches) und auslegendes (hermeneutisches) Werkzeug heranzuziehen bei der Einschätzung der Innenstruktur ganzer Kategorienetzwerke wie deren Gemeinsamkeiten und Differenzen untereinander. Es handelt sich bei unserem Unterfangen also nicht um ein komparatistisches (Comparative Philosophy) im

[8] Cf. H. v. Glasenapp, Die Philosophie der Inder, p. 347; H. Girndt, Mādhyamaka, p. 121.

strengen Sinne, obwohl Aspekte dieses Genres, im Referieren des Forschungsstandes z.B., an diesem und jenem Ort zur Sprache kommen. Wir suchen erst den Raum, besser: wir suchen erst den Raum auf, innerhalb dessen ein Vergleich stattfinden kann.

Wo wir es zudem unternehmen, konstruktiv die strukturtheoretischen Implikationen des »Tetralogismus« ans Licht zu bringen, den *lógos* selbst als *tetrálogos*, dort haben wir allerdings an weitere philosophische Traditionsstränge anzuknüpfen, ist doch Nāgārjuna's Doktrin sehr stark orientiert am nur indirekten Aufweis von Wahrheit (*satya*) durch Destruktion gegnerischer Theoriengebilde, an der Förderung von Durchsicht durch die Offenheit der Leere (*śūnyatā*), weniger an den allzu leicht in Unwegsamkeiten und die Irre führenden Ausdeutungen der Erkenntniskonstitution in der Art von »Bedingungen der Möglichkeit«.

Nicht zuletzt soll der Probierstein jedoch das Reflektieren selbst bleiben, womit wir am Ende auf die Form von diesem und dem in ihm Reflektierten stoßen müßten: „Unser philosophisches *Denken* bedeutet nichts, und hat nicht den mindesten Gehalt; nur das in diesem Denken *gedachte* Denken bedeutet und hat Gehalt. Unser philosophisches Denken ist lediglich das Instrument, durch welches wir unser Werk zusammensetzen. Ist das Werk fertig, so wird das Instrument als unnütz weggeworfen.“[9]

Unser Anspruch ist zwar aus der Überlieferung heraus formuliert, wenn jedoch das unter seinem Antrieb erzielte Forschungsresultat vom einen für postmodern, vom anderen für antiquiert, vom nächsten für allzu zeitlos gehalten wird, so können wir jedem von denen nur antworten, daß er die

[9] J. G. Fichte, Fichtes Werke, 5.341 (Rückerinnerungen, Antworten, Fragen.). Ausführlicher zitiert und erörtert in H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 676–677.

methodischen Vorgaben, die unser Nachdenken leiten, übersehen hat: die Erschließung von Invarianzen menschlicher Erkenntnis. Hält es der erste hinwiederum für zu östlich, der zweite für zu westlich, der dritte für synkretistisch, so haben auch diese etwas nicht beachtet: die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, Ideen, die lateinisch *species aut formae* genannt wurden, einen Ort zuzuweisen; »nichts« ist nirgendwo. Und wäre es nicht so, was könnte mich hindern, den Kulturen und Traditionen Ehre zu erweisen, denen sie gebührt; vielleicht fällt es demjenigen, dem sie auf diesem Wege bekannt geworden sind, dann auch leichter, sich meiner Geste anzuschließen. Denn schätzen kann man nur, was man auch kennt. Zu befürchten ist aber, daß „Die Verblendung wächst, so daß man auch nicht mehr zu sehen vermag, wie die Europäisierung des Menschen und der Erde alles Wesenhafte in seinen Quellen anzehrt. Es scheint, als sollten diese versiegen."[10]

Da ich den interessierten Leser in den beiden ersten Kapiteln an vieles von dem, was anschließend »Sache« sein wird, etwas spielerisch und manchmal übermütig heranführen will, kann ich mir eine lange Vorrede sparen. Die jeweilige Thematik der Kapitel ist leicht aus den Überschriften des Inhaltsverzeichnisses zu ersehen. Der Relevanz des Seinsdenkens Martin Heideggers konnte ich, ausgehend von »exegetischen« Überlegungen, nicht in einem eigenen Kapitel Rechnung tragen, obwohl ich aufgrund intensiver Auseinandersetzung mit dieser Philosophie auf einiges von dem aufmerksam wurde, was das Eigentümliche der vorliegenden Abhandlung ausmacht. Es wurde versucht, diesem scheinbaren Mangel durch Bemerkungen problematisierender und weiterführender Art an einigen geeigneten Textstellen abzuhelfen.

---

[10] M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, p. 104.

1 Vorüberlegungen: Sañjaya, der Verwindungsaal (*amarāvikkhepika*)

> *„The name of Sañjaya is associated with the doctrine of scepticism. ... To a thinker of this type, all metaphysical theories appear as fruitless and vain, diverting mankind from the real objective of attaining happiness and equanimity of mind. ... Sañjaya may be compared to Pyrrho, the great teacher of scepticism in Greece, who held similar views."*[1]

1a Hinführung

Da es den felsenfest entschlossenen Wahrheitssuchern der Antike meist um das Äußerste ging, nicht um ein halbherzig-gemütliches Sicheinrichten in der klar erkannten Bedingtheit alles Alltäglich-Welthaften, eine Bedingtheit, die noch klarer als Leiden durchschaut wurde,[2] konnte es nicht anders sein,

---

[1] B. Mal, The Religion of the Buddha and Its Relation to Upaniṣadic Thought, pp. 47–48.

[2] Cf. den buddhistischen *anattā*-Gedanken; für das frühe Judentum (Hiob) stellt den Schritt vom Leiden zum Sinn J. F. Priest, Humanism, Skepticism, and Pessimism in Israel, pp. 322–323, heraus; wie sehr man sich bezüglich der theoretischen Relevanz der buddhistischen Kategorie *duḥkha* (Leid) täuschen kann, führt der Buddhologe M. Walleser, Prajñāpāramitā, p. 11, vor: „… wenn wir aber sehen, daß auf den Gedanken der Wesenlosigkeit der Objekte dadurch hingeführt wird, daß wir die Dinge zunächst als vergänglich, genauer »unewig«, und dann als leidvoll betrachten lernen, so fehlt für uns das theoretisch Überzeugende, wir können dem Buddhisten nicht darin folgen, daß etwas ohne Selbst sei, weil es vergänglich und leidvoll ist. Wir empfinden hier zu sehr eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, den Übergang aus der rein psychologischen Empfindung der Unlust zu einer rein theoretischen, genauer erkenntnistheoretischen Behauptung, als daß wir

als daß sie auf den Zusammenhang von Vernunftforderung und die in vernünftiger Endstellung aufscheinende Uneinholbarkeit des Geforderten durch die Vernunft als solche aufmerksam wurden – was ist das für ein Leiden, wissen zu wollen, nicht zu können und dies wiederum zu wissen –, und das Problem der Vernunft durch die Vernunft in der Vernunft selbst zu lokalisieren vermochten: nicht in ihrer Existenz an sich, sondern dem Haften an dem durch sie Gesetzten (Erkannten).[3]

So oder ähnlich könnte der Gedankengang im Schema sich dargestellt haben, als er von dem verfolgt wurde, der, wenn man den Schriften trauen darf, als erster die radikale Unbestimmtheit, und damit Unbegrenztheit, und damit, existentiell verstanden, Streitlosigkeit (keine Position - keine Gegenposition) in Wort und Tat als Konsequenz des recht

nicht an dem tieferen Verständnis für das Problem der Substanzlosigkeit auf Seite desjenigen zweifeln wollten, der es fortwährend mit dem axiologischen der Wertschätzung verquickt." O. Franke, Der „Negativismus" in der alten Buddhalehre, p. 338, hat diese psychologistische Irrmeinung über den von Buddha konstatierten metaphysischen Zusammenhang von Nichtselbstheit, Vergänglichkeit und Leiden aufs Schärfste kritisiert und logisch zurechtgerückt; trotzdem haben wir auch gegenüber seiner Auslegung noch Vorbehalte; es hat den Anschein, als ob Martin Heidegger der buddhistischen Vorstellung vom Leid ganz nahe stünde (cf. B. Ñānajīvako, Karma – The Ripening Fruit, pp. 32–35), und zwar mit seinen existenzial-ontologischen Titeln der „Geworfenheit" (zu sein) und der „Sorge", d.h. des Entwurfs (sein zu), cf. M. Heidegger, Sein und Zeit, p. 199, der Verspanntheit, will ich einmal sagen, des Daseins in das, was in der unübertrefflichen Formel des »zu-sein-zu« gefaßt wurde, cf. A. Baruzzi, Heidegger, Martin (dt. Urfassung, des gleichnamigen Artikels in: ⟨edd.⟩ H. Burkhardt / B. Smith, Handbook of Metaphysics and Ontology Vol. 1), p. 2: „Zum »Zu-sein« der menschlichen Existenzstruktur gehört das »Sein-zu«."

[3] Cf. J. Visvader, The Use of Paradox of Uroboric Philosophies, pp. 461–462.

verstandenen Urteilens oder Behauptens in einem, ich nenne es einmal *vikalpa-jāla* (Netzwerk der Indifferenz), in einem Netz also von abgewiesenen Setzungsextremen formulierte, das durch seine Einsicht in die Syntagmatik des Sagens und die Ambiguität ihrer Elemente, somit ihrer Feinstruktur selbst, welche den Leistungssinn eher noch tiefer werden läßt, als ein Meisterstück der Reflexionskunst gepriesen werden kann. Hier war ein zu Tiefsinniger am Werk, als daß er nicht durch die Jahrtausende der Überlieferung hindurch Abwertung, Verleumdung und Spott dafür geerntet hätte, obwohl die Heilsbewegung, die von ihm ausging, wie angenommen wird, einige Jahrhunderte überdauerte.[4] Gemeint ist Sañjaya Belaṭṭhiputta (skr. Sañjayin Vairāṭīputra), der Nicht-Gegner oder Nicht-Widersprechende, der Streitlose: *aviruddhaka*.[5]

Sañjayin der Menschenfreund war ein älterer Zeitgenosse Buddha's und Mahāvīra's, des wichtigsten Wegbereiters der Jaina-Lehre. Kaum einige Bruchstücke seiner Lehren wurden in den Schriften der Buddhisten und Jaina's aufbewahrt, und das auch nur zum Zweck der Polemik.[6] Von seinem Leben weiß man so gut wie nichts. Selbst darüber, welcher philosophischen Richtung man ihn exakt zurechnen soll, herrscht Uneinigkeit.[7] Klar ist nur seine pauschale Eingliederung in

---

[4] Cf. B. Barua, A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy, p. 326.

[5] Cf. B. Barua, A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy, p. 326, wo die Zugehörigkeit Sañjaya's zu den Aviruddhaka-s argumentativ untermauert wird.

[6] Cf. B. Barua, A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy, pp. 325–326; K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, pp. 109–140.

[7] Cf. K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, pp. 128–134; P. T. Raju, The Principle of Four-Cornered Negation in

die Reihe der im Indien des 6. vorchristlichen Jahrhunderts florierenden und sowohl untereinander, wie mit den Dogmatikern (*dṛṣṭi-vādin*) »konkurrierenden« Agnostiker (*ajñānikāḥ; ajñāninâḥ*)[8] bzw. „Verwindungsaale", „aalglatten Verwinder", „Ausweich-Quallen", „Perplexions-Medusen", so die Bedeutungsvarianten des Originalterminus für sie: *amarā-vikkhepikā*.[9]

Indian Philosophy, p. 697.

[8] Vermutlich eine Zuschreibung der Jaina's, cf. K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, pp. 110–111.

[9] Cf. Dīgha-Nikāya 1.2.23 (Vol. 1, p. 24); 1.2.27–28 (Vol. 1, pp. 27–28); 1.3.35 (Vol. 1, p. 40); 1.3.48 (Vol. 1, p. 42); 1.3.61 (Vol. 1, p. 43); 1.3.71 (Vol. 1, p. 44); 2.33 (Vol. 1, p. 59); *amarā-vikkhepika*: der sich windet wie Aale (*who wriggles like eels*); der sich entzieht wie Quallen; der durchschlüpft wie Quecksilber; cf. K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, pp. 122, 131–132; B. Barua, A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy, p. 328; O. Franke ⟨tr.⟩, Dīghanikāya, pp. 30–31^{+4-5}, übersetzt *amarā* mit Quallen; B. K. Matilal, Logical and Ethical Issues of Religious Belief, p. 54, mit Bohnenstengel; B. Barua, A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy, p. 328, mit Aal oder Quecksilber; Pāli *vikkhepa* entspricht skr. *vikṣepaḥ* = Zerstreuen, Auseinanderwerfen, Wogen, (sich) Hin- und Herbewegen, (sich) Entziehen, Konfusion, Perplexität, Widerlegung; cf. T. W. Rhys Davids et al., The Pali Text Society's Pali-English Dictionary, p. 614, s.v. *vikkhep(ik)a*; cf. Karneades' Anschuldigung an die Dialektik (vermutlich des Chrysippos), einem Polypen (aus welchen die Quallen bekanntlich durch Generationswechsel hervorgehen) zu gleichen, 'dessen Fangarme gediehen, indem er sie auffresse und sie selbst zerstöre' (cf. Stobaios, Anthologion (Florilegium) 1.130–131 # 13, ⟨ed.⟩ T. Gaisford; cf. Ploutarchos, De communis notitiis adversus Stoicos (Moralia) 1059E; cf. V. Brochard, Les Sceptiques Grecs, p. 385; H. J. Mette, Weitere Akademiker heute (Fortsetzung von Lustrum 26, 7–94): Von Lakydes bis zu Kleitomachos, pp. 70, 122; N. Maccoll, The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus, p. 103); P. Bayle, Historisches und Critisches Wörterbuch 1.289s. E, nannte Arkesilaos nun selbst eine vielköpfige Hydra, die sich selbst zerreiße, ganz nach dem Platonischen Vorbild, wo die Sophistik als Hydra perhorresziert wurde (cf. Platon, Euthydemos 297c), und der Vorlage des Eusebeios, Praeparatio

Ein moderner indischer Autor hat ihn mit sicherem metaphysischem Gespür den „Pyrrhon Indiens“[10] genannt, ein japanischer seine „Meinung“ (opinion) nicht „an agnosticism; but … a scepticism on the one hand and a primitive stage of criticism of knowledge on the other hand, like the sophists in the Greek philosophy.“[11] Und tatsächlich hat sich durch ihn und die ihm Gleichgesinnten zum ersten Mal im Orient, und noch vor dem Auftreten der denkgewaltigen Dialektiker und Sophisten im Abendland und in China, eine quasi-rationale Methode zur Erlangung inneren und äußeren Friedens ausgesprochen,[12] deren Merkmal die Zurückweisung jeglicher fixierten Thesis zu spekulativen (Maximal-) Fragen,[13] bei wohl gleichzeitiger Aufrechterhaltung des Vernunftgebrauchs innerhalb pragmatischer Reichweite war. Dieses philosophische

evangelica 14.6.3 (730d): *ẽn oũn ‘údran témnōn ‘eautòn kaì temnómenos ‘uph’ ‘eautoũ, …* (er war eine Hydra, die sich selbst zerreißt und durch sich selbst zerrissen wird); cf. Cicero, Hortensius, Lucullus, Academici libri, ⟨edd.⟩ L. Straume-Zimmermann et al., p. 60 # 54 (Nonius, p. 81, 32): *sicut pharmacopola bestiam se ad extremum pollicetur prolaturum, quae se ipsa comest, quod efficit dialecticorum ratio* (wie ein Quacksalber verspricht, am Ende ein Tier vorzuführen, das sich selbst auffrißt, was [auch] das Verfahren der Dialektiker bewirkt/tut).

[10] B. Barua, A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy, p. 326; cf. P. T. Raju, The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy, pp. 695–697.

[11] H. Ui, The Vaiśeṣika Philosophy, pp. 22–23; cf. H. Oldenberg, Buddha, pp. 69–72.

[12] Cf. S. Miyamoto, The Logic of Relativity as the Common Ground for the Development of Middle Way, pp. 77–78; in welcher Weise dies hinter streng logischer Widerlegung zurückbleibt, ergibt sich aus den Bemerkungen in H. P. Sturm, Vom Un-Wesen der Re–flexion, pp. 155–159.

[13] Cf. K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 134.

Vorgehen war Mitläufer,[14] oder eher Vorläufer des Jinistischen *syādvāda*, der Möglichkeits- oder Standpunktelehre in sieben Argumentationsgliedern,[15] der oft in den vier Gliedern von Position, Opposition, Mischung und Negation beider verfahrenden Aussageweise des Buddha, die am spektakulärsten und historisch wirksamsten in den Zurückweisungen[16] gewisser metaphysischer Letztfragen zum Ausdruck kamen, deren Zielkategorien ungeklärt, nicht offenbar oder manifest gemacht geblieben sind:[17]

„… it is reasonable to believe that the Buddhist *catuṣkoṭi* evolved from the "standpoint views" of Jaina *Syādvāda* and the fivefold negations of the skeptics."[18] „The opinion [des Sañjaya] is of a great importance, and influenced Jainism and Buddhism. Mahā-vīra and even Buddha were compelled to provide their teachings and assertions against the scepticism of Sañjaya Velaṭṭhi-putta, which is essentially a negation of the four modes of expression (*atthi, n'atthi, atthi ca n'atthica, n'ev'atthi na n'atthi*)."[19] Sañjaya's Methodik war ganz

[14] Cf. B. K. Matilal, Logical and Ethical Issues of Religious Belief, p. 45: „Sañjaya was a philosophical sceptic and there were many others at the time of the Buddha and the Mahāvīra."

[15] Cf. H. v. Glasenapp, Die Philosophie der Inder, pp. 126, 299 sqq..

[16] Pāli: *pañhaṭhapanīyo*; cf. Dīgha-Nikāya 33.1.11 (Vol. 3, p. 229); Milindapañha, ⟨ed.⟩ V. Trenckner, p. 145; V. K. Bharadwaja, Rationality, Argumentation and Embarrassment: A Study of Four Logical Alternatives (*catuṣkoṭi*) in Buddhist Logic, pp. 304 sqq..

[17] Pāli: *avyākata*; skr. *avyākṛta*.

[18] Cf. R. D. Gunaratne, The logical form of catuṣkoṭi: A new solution, p. 232.

[19] H. Ui, The Vaiśeṣika Philosophy, p. 23; der Klammerausdruck in Pāli lautet: [es] ist, [es] ist nicht, [es] ist und ist auch nicht, weder ist [es] noch ist [es] nicht; cf. J. F. Staal, Exploring Mysticism, p. 35.

allgemein Elternteil der Aporetik, die keine absolute Gegenthese vertritt (*vitaṇḍā;*[20] *prasaṅga*[21]).

„Indeed the effect of his teaching on the course of Indian philosophy seems to have been twofold: first, that he by suspending his judgments on certain great questions of human mind came to indicate that their final answer lay beyond the domain of speculation; and secondly, that he called away the attention of the philosophers from fruitless inquiries and direct it towards the *Summum bonum* which is the attainment and preservation of mental equanimity."[22]

Unter Zurückweisung des Einspruchs contra dieses Argument,[23] hat ein führender Exponent indischen Geistes im Westen fast Identisches unterstrichen. „One cannot .. agree with Jayatilleke's contention that while the Greek sceptics used their epoche (suspension of judgement) to gain the state of *ataraxia* (unperturbedness), the Indian sceptics like Sañjaya did not value mental equanimity. For after all, Sañjaya, … , was a respectable teacher and a recluse and at that time in India almost all recluses were concerned with equanimity, peace and the final beatitude."[24]

---

[20] Cf. P. T. Raju, Thought and Reality, pp. 267–272 ≅ idem, The Nature of vitanda and its Relation to Methodology of Advaita; idem, The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy, pp. 695–696; *vitaṇḍā* ist zu übersetzen mit: Kasuistik, Sophistik, Eristik, *reductio ad absurdum*.

[21] Cf. P. T. Raju, The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy, pp. 696, 701; idem, The Philosophical Traditions of India, p. 47; ad *vitaṇḍā* und *prasaṅga* cf. B. K. Matilal, The Logical Illumination of Indian Mysticism, pp. 15–19.

[22] B. Barua, A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy, p. 331; cf. H. Nakamura, A Comparative History of Ideas, p. 163.

[23] Durch K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 130.

Sañjaya's scharfe antimetaphysische Waffe ist überliefert im Pāli-Kanon unter der Blickrichtung einer Verunglimpfung und Perhorreszierung zwecks überzeugenderer Anempfehlung des »rechten Glaubens« an die Leser der urbuddhistischen Schriften. „The Buddha is rather unduly harsh on Sañjaya and his disciples. He speaks of them as Amarā-vikkhepikas Eel-wrigglers. This is not quite fair to Sañjaya."[25] „.. I think the Pāli commentator was a bit unfair when he called him [Sañjaya] an »eel-wriggler«."[26]

Da diese fünffache Konfiguration ebenso den vier damals vorfindlichen Hauptströmungen der Ajñānin's zugeschrieben wird,[27] kann der Name Sañjayin uns nur stellvertretend für diejenigen stehen, denen diese Errungenschaft der Reflektierkunst nachgesagt wird.[28] Wegen der Unentscheidbarkeit des Tatbestands, ob die Auffächerung der agnostischen Richtungen durch die frühen Buddhisten – der Jaina-Berichterstatter Śīlāṅka (9. Jh.) zählt gar 67 Typen von Agnostikern[29] – nur

---

[24] B. K. Matilal, Logical and Ethical Issues of Religious Belief, pp. 61–62; ziemlich genau dieses spricht der Sache nach schon B. Mal, The Religion of the Buddha and Its Relation to Upaniṣadic Thought, pp. 47–48, aus.

[25] B. Mal, The Religion of the Buddha and Its Relation to Upaniṣadic Thought, p. 48.

[26] B. K. Matilal, The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-Vāda), p. 48.

[27] Cf. Dīgha-Nikāya 1.2.24–27 (Vol. 1, pp. 24–27).

[28] Die These, daß sie Gemeingut mehrerer Agnostikerschulen gewesen sein könnte, diskutiert K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, pp. 135–138, und hält sie für „plausible"; dann hätten allerdings die Buddhisten Anleihen bei ersteren genommen (cf. o.c., p. 135); der Autor hält die Gegenthese, daß sie eine Erfindung der Buddhajünger sei, für ebenso plausibel (cf. o.c., p. 138).

[29] Cf. K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, pp.

pädagogischen oder besser: demagogischen Charakters ist, demnach nicht nur eine Zwecksetzung der Urteilsverweigerung pro Schule, wie im Kanon dargestellt, anzunehmen ist, sondern mehrere innerhalb einer zu unterstellen sind (wo doch die angeblich vierte Gruppe, deren Beschreibung mit der der Lehre Sañjaya's koinzidiert, doch ebenfalls eigens und nicht in einem mit dem herausragenden antiken indischen Indifferentisten vorgestellt ist), kommt uns die Abgrenzung Sañjaya's von dreien der angeblichen Ajñānika-Gruppen, wie sie von K. N. Jayatilleke durchgeführt wird,[30] als äußerst fragwürdig vor. Der Autor gibt ja selbst zu, daß es sich bei den Texten, wie schon von einem früheren Forscher zu bedenken gegeben wurde,[31] um eine Satire handeln könnte.[32] Wir haben unsere Einschätzung zur vermutlichen Motivation der Buddhisten bezüglich der Agnostiker ja bereits gegeben, und obwohl diese zu dem Zweifel Anlaß gibt, ob man dann nicht den gesamten Bericht als eine reine Erfindung und Unterstellung der Buddhisten charakterisieren muß, somit das Negationsfünfeck deren ureigenste Idee verkörpert, genau so wie das Tetralemma, in Zusammenhang mit welchem es betreffs Sañjaya aufscheint,[33] meinen wir diese Reflexionsleistung dennoch den Agnostikern zuschreiben zu können, denn wer ließe dem Gegner schon so viel der Ehre, Vater solch einer genialen Entdeckung zu sein, wenn er die eigene Vierkant-Argumentation gar als Ableitung daraus

---

116[1], 121.

[30] Cf. K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 130 § 174.

[31] Cf. A. L. Basham, History and Doctrines of the Ājīvikas, p. 17.

[32] Cf. K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 133.

[33] Cf. K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 138 § 190.

und Anleihe davon verraten könnte. Der große Śaṅkara z.B., der uns später in ähnlicher Sache noch begegnen wird, könnte zur Untermauerung unserer Ansicht herangezogen werden, hat er doch das methodische Instrumentarium seiner Eristik (indirekt) von den Mahāyāna-Buddhisten übernommen, während er deren Lehren gleichzeitig unter Zuhilfenahme erdichteter Unterstellungen aus dem Felde schlug, und es ihm so gelang, sein Plagiat noch besser zu vertuschen.

Ehe wir nun zur Darstellung unseres legendären Fünfecks der Setzungsverweigerung übergehen, wollen wir angesichts unserer Aufgabenstellung, dies in seiner Bedeutung für die Reflexion entlang der Überlieferungen verschiedener Kulturen und Zeit-Räume zu leisten, noch eine philosophiehistorische Anmerkung beifügen. Es handelt sich darum, daß wir Sañjayin's, wir nennen mit den dargestellten Vorbehalten weiter ihn als Repräsentanten der Agnotiker des alten Indien, daß wir Sañjayin's Argument nicht als vom Himmel gefallen vorstellen wollen. Nein, die Urteilskanten der vierfältigen Anordnung kommen im Grunde schon im ›Ṛg Veda‹ vor, massiert im ›Nāsadāsīyasūkta‹ (Ṛg Veda 10.129), dem berühmten Weltentstehungs-Hymnus des nach Mainstream-Periodisierung zweiten vorchristlichen Jahrtausends, im ›Śatapatha Brāhmaṇa 10.5.3.1‹ einige Zeit später, in den Upaniṣaden des frühen ersten vorchristlichen Jahrtausends, und, das noch als zusätzliche Information, durch den Rückfluß von Ideen aus dem Mahāyāna, im Vedānta, auch im späteren, ja im Vedānta heutigentags. Ebenso läßt sich mit Eindeutigkeit die quasi-transzendentale Kontrolle und, um es etwas nachlässig und modern zu umschreiben, die Rückbindung des Vernunftgeschehens, an die transzendentale Apperzeption aufzeigen, was nur heißen kann: die indirekte Abweisung des Schemas selbst der Propositionen zur Demonstration ihres Ungenügens angesichts des überwältigenden Sichbemerkbarmachens des »Absoluten« und Einen (*ātman/brahman*; *tad-ekam*).

Ob es nun unter den Veda-Anhängern tatsächlich Agnostiker des Sañjaya-Typus gegeben hat, diese Frage ist bei der derzeitigen Lage der Dokumentation nicht eindeutig beantwortbar, uns aber auch nicht wichtig. Entscheidend ist, daß es Spuren von Argumentationsgängen in den frühesten indischen Schriften gibt, die Vorformen, oder wenigstens Elemente von Vorformen des Aussagevierkants abgeben. „Die … vier Antinomien von der Endlichkeit und Unendlichkeit u.s.w. der Welt reichen in gerader Linie bis zum Puruṣasūktam der Ṛksaṃhitā X 90 hinauf.“[34] „Vidhusekhara Bhattacharya, in "Catuskoti," Jhā Commemoration Volume (…) , attempts to trace the development of the catuṣkoṭi from the two extremes (antas) known in the Ṛg Veda (X, 129.1 … to the four antas of the Madhyamaka catuṣkoṭi“[35]. Diese Spuren

[34] K. E. Neumann, Die Reden Gotamo Buddhos 2.629[27].

[35] D. F. Casey, Aspects of the Śūnyatā-Absolute of Nāgārjuna of Second Century A. D. Andhra, p. 54[38]; diese Feststellung ist richtig, und wir müssen sie entlang des Originalaufsatzes noch ein wenig beleuchten; wir stimmen nämlich V. Bhattacharya's Vorstellung von der allmählichen Herausbildung des Tetralemmas aus einem Dilemma via ein Trilemma (cf. V. Bhattacharya, Catuṣkoṭi, p. 89) nicht zu; nicht nur sind die als Belege aus der Orthodoxie zitierten loci der Upaniṣaden solchen späterer Zeit zuzuschlagen, sondern in dem von uns noch zu entwickelnden Sinne von Ellipsen zu verstehen, kennen wir doch schon aus der frühesten Zeit alle *anta*-s, nur entweder noch nicht in systematisierter oder allseitig negierter Form; offen lassen müssen wir eine der zusammenfassenden Abschlußbemerkungen des Autors, weil sie historisch nicht endgültig verifiziert und auch, wie wir zeigen werden, struktural nicht eindeutig eingeholt werden kann: „We have seen that the theory of the two *koṭis* or *antas* originates first in the Veda, and the Buddha accepted it afterwards. As regards the theory of the four *koṭis*, its real author is neither he nor his followers, but of the very well-known six heretic teachers, Sañjaya Velaṭṭhiputta, as is evident from the *Brahmajālasutta* (41). Both Buddhism and Jainism were much influenced by the views held by Sañjaya Velaṭṭhiputta.“ (V. Bhattacharya, Catuṣkoṭi, p. 91) Cf. S. M. Shaha, The Dialectic of Knowledge and Reality in Indian Philosophy, pp. 89–91, wo *catuṣkoṭi-* und *saptabhaṅgī-*

bestreitet K. N. Jayatilleke aber,[36] obwohl er am Beginn seines Buches ausführlich die skeptischen Tendenzen der Veden diskutiert,[37] so wie die der Schriften darauffolgender Zeiten,[38] und sogar das Doppelnein, „double-*na* (not)" seines Ursprungs nach im Ṛg Veda 10.129.1 verortet[39]. In gleicher Weise bestreitet er die,[40] sofern strukturlogisch verstanden, tendenziell richtige Feststellung B. Barua's, daß sich unter gewissen Brahmanischen Sekten Skeptiker befunden hätten.[41] „As early as the Vedic period when thinkers started speculating regarding the godhead, the origin and the cosmogony of the world, life after death etc. we have certain sceptics amongst them."[42]

Daß solche Behauptungen und Gegenbehauptungen selbstverständlich durch ein Vorverständnis von Skepsis und Agnostik geprägt sind, bedarf fast keiner Erwähnung. Mit der Skepsis, der hellenistischen in ihren beiden Ausprägungen, hat K. N. Jayatilleke's Bild von Skeptizismus kaum etwas zu tun. Weil aber der Zugang zur echten Skepsis wegen ihrer

---

Logik der Buddhisten respektive Jaina's ganz unspezifisch bis auf den Ṛg Veda zurückverfolgt werden.

[36] Cf. K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 126.

[37] Cf. K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, pp. 21–29, 107–110.

[38] Cf. K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, pp. 29–68.

[39] Cf. K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 339.

[40] Cf. K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 125.

[41] Cf. B. Barua, A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy, pp. 261, 319.

[42] E. Solomon, Scepticism or Faith and Mysticism – A Comparative Study of Tattva-upaplava-siṃha and Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, p. 226; cf. J. M. Koller, Early Skepticism in India, pp. 159–162.

durch Jahrtausende fortschreitenden Entstellung heute auch und gerade dem Abendländer so gut wie verschlossen ist, können wir dem asiatischen Gelehrten diesbezüglich keinen allzu großen Vorwurf machen. Es bleibt uns die Hoffnung, dieses Tor durch unser Denken und dessen bereits stattfindende Niederschrift irgendwann wieder einen Spalt öffnen zu können.

1b Das Verwirrungs-Pentagramm der Ajñānika's

„»*Evam pi me no. Tathā ti pi me no. Aññathā ti pi me no. No ti pi me no. No no ti pi me no.*«“[43]

Evam pi me no. – Sowohl/auch (*pi*) selbiges/ja/so (*evam*): für mich/mit mir (*me*) nicht (*no*) ($-\lambda_a$).

T*athā ti pi me no.* – Als auch (*pi*) „so“/“wirklich“/“wahr“ (*tathā ti*): für mich/mit mir (*me*) nicht (*no*) ($-\lambda_b$).

Aññathā ti pi me no. – Wie auch (*pi*) „ander(e)s“ (*aññathā ti*): für mich/mit mir (*me*) nicht (*no*) ($-\lambda_c$).

No ti pi me no. – Ebenso auch (*pi*) „nein“/“nicht“ (*no ti*): für mich/mit mir (*me*) nicht (*no*) ($-\lambda_d$).

No no ti pi me no. – Und auch (*pi*) „nein, nein“/“nicht nein“/“weder noch“ (*no no ti*): für mich/mit mir (*me*) nicht (*no*) ($-\lambda_e$).

Diese Pāli-Formel wiederholt sich bei der Vorführung der „aalglatten Verwinder“ mehrere Male. Einmal dort, wo von ihnen erzählt wird, daß sie das kategorische Bestimmen aus Angst unterlassen, falsch zu reden (*musā-vāda-bhayā*); ihr nichtiges Wissen (*appajānanto*) über das Sosein (*yathā-bhūtaṃ*) der Heilsamkeit (*kusalan*) und Unheilsamkeit (*akusalan*) einer Sache, fürchteten sie, beeinträchtige ihr Urteil, indem sich Eigenwilligkeit/Wunschvorstellung (*chando*), Leidenschaft (*rāgo*), Abneigung (*doso*) oder Widerständigkeit (*paṭigho*) einmischten; durch Nichtwissen und die Verkehrtheit darauf beruhender Behauptungen entstünde aber (Gewissens-)Qual/Perturbation (*vighāto*) und (moralischer) Schaden

[43] Dīgha-Nikāya 1.2.24–27 (Vol. 1, pp. 24–27); 2.32 (Vol. 1, pp. 58–59) je mehrmals.

(*antarāyo*).[44] Zum zweiten wiederholt sich die Formel bei der Gelegenheit, bei der die Urteilsenthaltung, ansonsten mit derselben Begründung, aus Sorge vor dem Haften (*upādānam*) vollzogen wird.[45] Zum dritten bei der Gelegenheit, bei der diese, wiederum mit dem sonst gleichen Begründungsschema, aus Angst vor Fragen, vor dem Überprüft- oder Ausgehorchtwerden (*anuyogā-bhayā*) praktiziert wird.[46] Zum vierten dort, wo nichts weiter als einige der typisch buddhistisch formulierten vier Tatbestände, Stellungen oder Artikel (*catuhi vatthūhi*) metaphysischer Maximalfragen, Variationen der berühmten, auch von Buddha zurückgewiesenen vierzehn nicht-offenbaren, unbestimmten, gewissermaßen auf vernunfttranszendente Gegenstände abzielenden Artikel (*catuddaśa-avyākṛta-vastūni*), abgewehrt werden: Ob es eine jenseitige Welt (*paro loko*), Schein-/Erscheinungs-/Geistwesen (*sattā opapātikā*), Frucht und Vergeltung guter und böser Taten (*sukata-dukkatānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko*), den Tathāgata nach dem Tod (T*athāgato param maraṇā*) gebe (λ_1), es sie nicht gebe (λ_2), es sie gebe und nicht gebe (λ_3), es sie weder gebe noch nicht gebe (λ_4).[47] Und da das ganz gleiche, zum fünften, noch einmal betreffs Sañjaya durchexerziert wird[48], kommen wir also auf ein Negationsquintett mit nicht gerade wenigen Refrains[49].

Interessant ist nun, daß in den letzten beiden Fällen die Prozedur der fünffachen Abweisung jedes einzelnen Lemmas,

---

[44] Cf. Dīgha-Nikāya 1.2.24 (Vol. 1, pp. 24–25).

[45] Cf. Dīgha-Nikāya 1.2.25 (Vol. 1, pp. 25–26).

[46] Cf. Dīgha-Nikāya 1.2.26 (Vol. 1, pp. 26–27).

[47] Cf. Dīgha-Nikāya 1.2.27 (Vol. 1, p. 27).

[48] Cf. Dīgha-Nikāya 2.32 (Vol. 1, pp. 58–59).

[49] Cf. N. Dutt, The Brahmajāla Sutta, pp. 723–724.

das vom buddhistischen Interlocutor vorgebracht wird, als eine Art Defensivformel stereotyp heruntergeleiert wird, was natürlich von einer Beharrlichkeit zeugt, einer Gründlichkeit und Radikalität, die in den anderen Fällen nicht erreicht wird, und Sañjaya dessenthalben, vorausgesetzt es hätte tatsächlich gewisse Unterschiede zwischen den agnostischen Lehren, vielleicht auch differierende Betonungen gewisser Aspekte gegeben, das Etikett des Allereinfältigsten und Allerdümmsten (*sabbabālo sabbamūḷho*)[50] unter den Asketen und Brahmanen eingetragen hat. Das kann aber auch schon ganz schön verwirren, wenn man in seiner eigenen, ausgeklügelten »Logik« des Indefiniten potenziert übertroffen wird! Auf jedes Lemma ein Anti-Pentalemma[51]. „Gautama constantly accuses others of eel-wriggling, but in the Dialogues he adopts the same method himself.“[52]

Sañjayin demonstriert die Überlegenheit seiner Thesenfalle[53] nicht nur dadurch, daß er in sie alle Bestimmungen,

---

[50] Dīgha-Nikāya 2.33 (Vol. 1, p. 59).

[51] Cf. O. Franke, Dīghanikāya, p. 33[1].

[52] A. K. Coomaraswamy, Buddha and the Gospel of Buddhism, p. 205; cf. H. Nakamura, Indian Buddhism, p. 57: „What might be called ‘dogmas’ of Buddhism are seldom taught. Dogmas (diṭṭhi) of any religious or philosophical school are refuted. Rather sceptical attitude about dogmas is expressed. In this respect it was closer to the attitude of Sañjaya, the sceptic, and to the theory of *naya* (viewpoints) of early Jainism.“

[53] Cf. Chang Chung-yuan, Original Teachings of Ch’an Buddhism, p. 10, der folgenden Ausspruch des Chan Buddhisten Yòngjiā übersetzt und kommentiert: „»When mind is either being or non-being, it falls into the trap of affirmation. When mind is neither being nor non-being, it falls into the trap of negation.« Either affirmation or negation, then, is a »trap« from which one must free one-self in order to reach śūnyatā.“

alle Wendungen, die bereits im Brahmanetz (*brahmajāla*)[54] gefangen sind, verwindet, sondern darüber hinaus, indem er sein eigenes Netz der Unentschiedenheit in genau diese Verwicklungen kraft seiner Homonymie, seiner bedeutungsmäßigen Komplexität, ja Perplexion ver-schlingt.[55]

[54] Der Name des Sūtra's der ›Langen Sammlung‹, das die Ajñānin-s in einem Atemzug mit den orthodoxen Dogmatikern lächerlich machen will, indem in ihm von Buddha vor diesen gewarnt wird als vor denjenigen, die in bezug auf die 62 Artikel falscher Theoreme in die feinen Maschen des Netzes ihrer eigenen Behauptungen geraten seien, wie die Fische eines Teiches ins feinmaschige Netz des Fischers, cf. Dīgha-Nikāya 1.3.72, Vol. 1, pp. 45–46; zur Bedeutung von „Brahmajāla" cf. O. Franke, Dīghanikāya, p. 1^2.

[55] Ariston von Chios verglich dialektisches Urteilen mit Spinnennetzen, die zwar Kunstfertigkeit dokumentierten, aber unnütz/töricht (*áchrēstá*) seien, cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 7.161; und von W. Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Werke, 7.291, stammt der Ausdruck: „Spinnweben dogmatischen Denkens"; cf. S. T. Coleridge, The Notebooks 2.1 # 2784: „O Lord! What thousands of Threads in how large a Web may not a Metaphysical Spider spin out of the Dirt of his own Gurts/but alas! it is a net for his own super-ingenious Spidership alone! It is so thin that the most microscopical Minitude of the minutest Midge Midge or Sand-flea – so far from being detained in it – passes thro' without seeing it. –" Cf. F. Nietzsche, Kritische Studienausgabe, 7.463 {19[135]} ≙ Kritische Gesamtausgabe, 3.4.51 {19[135]}: „Der Philosoph in den Netzen der S p r a c h e eingefangen." Cf. idem, KSA 8.113 {6[39]} ≙ KGW 4.1.189; KSA 1.844 § 10 ≙ KGW 3.2.338 § 10; idem, KSA 5.357 ≙ KGW 6.2.375: „Zweck- und Sittlichkeits-Spinne hinter dem grossen Fangnetz-Gewebe der Ursächlichkeit".

1c Der Interpretationsdrehwurm: Vieldeutigkeit und Bedeutungsvielfalt, oder aus fünf mach vier

Wir durchgehen nun das Ent-Setzungs-Maṇḍala des Sañjaya, indem wir den Kommentatoren, klassisch wie modern folgen, um dabei die Bandbreite der Variabilität und Multistabilität dieses Vexierbildes einmal phänomenologisch abzutasten. Man muß wirklich von einem glücklichen Zufall sprechen, daß uns schon ein buddhistischer Autor des 5. Jahrhunderts eine Erläuterung des Sinnes dieses Argumentationsgebildes gibt, und das noch in zwei Varianten. Es handelt sich um Buddhaghosa, der in seiner Schrift ›Sumaṅgalavilāsinī‹ oder ›Dīgha Nikāya Aṭṭakathā‹, einem Kommentar zur ›Langen Sammlung‹ des Pāli-Kanons mit Eindeutigkeit ausspricht, daß diese Folge von Negationen dazu veranlasse, sich in keiner einzelnen logischen Alternative (*ekasmim pi pakkhe*) festzusetzen (*na tiṭṭhati*).[56]

[56] Cf. Buddhaghosa, Sumaṅgalavilāsinī 1.116, ⟨edd.⟩ T. W. Rhys Davids / J. E. Carpenter.

1cα Erstes Modell Buddhagosa's und die Versuche im Anschluß daran

„Evam pi me no *ti ādisu, evam pi me no ti aniyāmita-vikkhepo.* Tathā ti pi? Me no *ti, Sassato attā ca loke câti vuttaṃ sassata-vādaṃ paṭikkhipati.* Aññathā ti pi? Me no *ti, sassato aññathā vuttaṃ ekacca-sassataṃ paṭikkhipati.* No ti pi? Me no *ti na hoti Tathāgato param maraṇā ti vuttaṃ ucchedaṃ paṭikkhipati.* No no ti pi? Me no *ti, n'eva hoti na na hotîti vuttaṃ takki-vādaṃ paṭikkhipati.*"[57]

„Wenn sie »sowohl selbiges/ja/so: für mich/mit mir nicht« ausgedrückt haben (*ti ādisu*), so ist dies eine unbestimmte Bestreitung (*ti aniyāmita-vikkhepo*), »als auch 'so'/'wahr'/'wirklich': mit mir/für mich nicht« eine Zurückweisung (*paṭikkhipati*) der Permanenzlehre (*sassata-vādaṃ*) von Seele und Welt (*attā ca loke*), »wie auch 'ander(e)s': mit mir/für mich nicht« die Ablehnung (*paṭikkhipati*) der davon unterschiedenen (*aññathā*) Ewigkeitslehre bezüglich gewisser Einzeldinge (*ekacca-sassataṃ*), »ebenso auch 'nein'/'nicht': mit mir/für mich nicht« die Verwerfung (*paṭikkhipati*) der Vernichtung[slehre] (*ucchedaṃ*), [die daran festhält,] daß nämlich der Tathāgata, i.e. Buddha nach dem Tode (*param maraṇā*) nicht sei; »und auch 'nein, nein'/'nicht nein'/'weder noch': mit mir/für mich nicht« eine Abweisung (*paṭikkhipati*) der Lehre der Logiker/Schlußkünstler (*takki-vādaṃ*), wenn befragt (*vuttaṃ*), ob etwas weder (*n'eva*) ist (*hoti*) noch (*na*) auch (*iti*) nicht (*na*) ist (*hoti*)."

Stellen wir nun diesen Fünfkant dem »klassisch-buddhistischen« Quadrupel gegenüber, so deutet sich eine unübersehbare Verwandtschaft an:

---

[57] Buddhaghosa, Sumaṅgalavilāsinī 1.115–116, ⟨edd.⟩ T. W. Rhys Davids / J. E. Carpenter; in der umschreibenden Übersetzung straffen wir den an Wiederholungen reichen Text.

$$(-\lambda_a) \quad \hat{=} \quad (-\lambda)$$
$$(-\lambda_b) \quad \hat{=} \quad (-\lambda_1)$$
$$(-\lambda_c) \quad \cong \quad (-\lambda_3)$$
$$(-\lambda_d) \quad \hat{=} \quad (-\lambda_2)$$
$$(-\lambda_e) \quad \hat{=} \quad (-\lambda_4)$$

Es sieht fast so aus, als ob Otto Franke seine Übersetzung des Sañjaya'schen Fünfmalnein nach diesem Muster gestrickt hat: „'Das ist nicht meine Ansicht. Ich sage dazu weder ja, noch etwas anderes, noch auch nein, noch ist es meine Ansicht, daß es nicht der Fall sei, daß die Sache sich nicht so verhalte'."[58]

Natürlich handelt es sich bei meiner Erschließung, meiner Vorerschließung, nur um Annäherungen,[59] bei denen exakte aussagelogische Definitionen und Zuordnungen ohne Desambiguierung, welche das Spezifische, oder besser: das Unspezifische der Schematik gerade kaputt machen könnten, nicht anwendbar sind. Doch kommt der Sinn des Schemas gleich einer nicht vollständig ausradierten Schrift eines Palimpsests (hoffentlich) zum Vorschein, wobei wir letztlich offen lassen müssen, ob es sich bei dieser Negationsformel um eine entschiedene Zurückweisung aus einem theoretisch fundierten *ignoramus et ignorabimus* heraus, oder um die nackte Ausflucht eines nicht einmal mutmaßenden Ignoranten handelt, ob wir es nicht doch mit einer logisch relevanten ausschließenden Antwort, einem „es ist nicht der Fall, daß …" zu tun haben, das nur sprachlich vieldeutig überliefert ist, und nicht nur um eine Abwehr der Frage selbst, wie von Buddha praktiziert. Die Ähnlichkeit zwischen der buddhistischen und der agnostischen Thesenkonfiguration hat eine

---

[58] O. Franke ⟨tr.⟩, Dīghanikāya, p. 31.

[59] Cf. K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 136; diese Darstellung ist der unsrigen sachlich ziemlich ähnlich.

moderne Autorin jedenfalls zu der übertriebenen Feststellung hingerissen, daß 'Sañjaya mit seinem logischen Scharfsinn jede Frage folgendermaßen beantwortet habe': „It is neither this, nor not-this, nor is both or neither."[60]

Dieselbe Textstelle des buddhistischen Interpreten Buddhaghosa stellt ein japanischer Gelehrter etwas anders dar;[61] und schon dreht sich das Karussell der Sañjayin'schen Verwicklungen:

$$
\begin{aligned}
(-\lambda_a) &\triangleq \\
(-\lambda_b) &\triangleq (-\lambda_1) \\
(-\lambda_c) &\triangleq (-\lambda_2) \\
(-\lambda_d) &\triangleq (-\lambda_3) \\
(-\lambda_e) &\triangleq (-\lambda_4)
\end{aligned}
$$

Da der japanische Forscher keine näheren Erläuterungen für seine Schematisierung, die wir in unsere Symbolisierung übersetzt haben, gibt, können wir nur Mutmaßungen über die »Logik« anstellen, die hinter ihr steht. Was sich von unserer ersten Zuordnung unterscheidet, sind die Posten drei und vier von oben; eine Vertauschung von (λ_2) und (λ_3) hat stattgefunden. Erklärbar könnte diese dadurch sein, daß man das: „ander(e)s" (*aññathā*) des dritten Lemmas Sañjaya's liest als: „anderes des so/wahr" seines zweiten Lemmas (*tathā*), somit enger dem Text der ursprünglichen Überlieferung folgte, und dieserart auf die klassische Reihenfolge der *catuṣkoṭikā* käme. Dann würde freilich erforderlich, das „*no*" der vierten Kante (λ_d) als Negation der beiden vorhergehenden Propositionen insgesamt zu lesen, also als „weder so - noch ander(e)s", wodurch sich nach dieser Rabulistik das

[60] E. Solomon, Scepticism or Faith and Mysticism – A Comparative Study of Tattva-upaplava-siṃha and Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, p. 227.

[61] Cf. S. Miyamoto, The Logic of Relativity as the Common Ground for the Development of Middle Way, p. 75.

„Sowohl–als-auch“ des dritten Lemmas des normalen »Vierers« ergäbe, das dann verneint würde. Die letzte Stellung bräuchte man nur noch im Stile fast aller klassischen Verneinungswiederholungen im Satz zu verstehen: (Pāli) *no no* ≙ (skr.) *na na* ≙ (griech.) *oúte oúte* ≙ (lat.) *nec nec* oder *neque neque* ≙ (engl.) *neither nor* ≙ *weder noch*; und da wären wir!

Eine weitere Variation über Sañjaya's Fünfkant, die die ersten drei Glieder zu einem zusammenzieht, und bezüglich der letzten beiden Glieder noch ein bißchen undurchsichtiger als die obige ist, hat ein bekannter Exponent indischer Epistemologie geliefert:

„(1) Question: “Is it this (or so)?” Answer: “No.”
(2) Q: “Is it that (or thus)?” A: “No.”
(3) Q: “Is it otherwise (different from both above)?” A: “No.”
(4) Q: “Is it not (at all there)?” A: “No.”
(5) Q: “Is it not that it is not (at all there)?” A: “No.”
The first three alternatives in the above formula, “this-that-or-otherwise”, can be easily reduced to two alternatives if we use the contradictories such as “this-or-not this”, or “this-or-otherwise”. Thus the fourfold alternatives of the Buddhists (later of the Mādhyamikas) can be seen as an improved and more precise formulation of the earlier, rather imprecise, fivefold formula.“[62]

Zugegeben, das scheint an den Haaren herbeigezogen zu sein, doch steht diese Auslegung meines Erachtens zwischen der ersten und der zweiten Interpretation Buddhaghosa's, klassischen Vorgaben also, und ist damit gewissermaßen durch die Tradition mit verbürgt.

[62] B. K. Matilal, The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-Vāda), pp. 47–48; cf. idem, Logical and Ethical Issues of Religious Belief, pp. 47, 54.

1cβ Zweites Modell des Buddhagosa und die Versuche im Anschluß daran

„*Sayaṃ pana,* Idaṃ kusalan ti *vā* akusalan ti *vā puṭṭho, na kiñci vyākaroti.* Idaṃ kusalan *ti pi vā puṭṭho* Evam pi me no *ti vadati. Tato* kiṃ? Akusalan ti *vutte,* Tathā ti pi me no *ti vadati.* Kiṃ? Ubhayato aññathā *ti vutte* Aññathā ti pi me no *ti vadati. Tato* Ti-vidhenâpi na hoti te laddhī *ti vutte* No ti pi me no *ti vadati. Tato* Kiṃ? No no te laddhîti *vutte* No no ti pi me no *ti evaṃ vikkhepam eva āpajjati, evaṃ ekasmim pi pakkhe na tiṭṭhati.*“[63]

„Selbst (*sayaṃ*) nun (*pana*) gefragt (*puṭṭho*), ob etwas entweder (*vā*) heilsam (*kusalan*) oder unheilsam (*akusalan*) sei, antwortet er überhaupt nichts (*na kiñci vyākaroti*). Gefragt: »Ist dies heilsam?«, sagt er: »sowohl selbiges/ja/so: mit mir/für mich nicht«. Dann gefragt: »Ist es unheilsam, oder (*kiṃ*)?«, sagt er: »als auch ‘so’/‘wahr’: mit mir/für mich nicht«. »Warum? Ist es von beiden verschieden (*aññathā*)?« [So] gefragt antwortet er: »wie auch ‘ander(e)s’: mit mir/für mich nicht«. Dann befragt: »Besteht (*hoti*) deine Annahme (*te laddhī*) auch (*api*) nicht (*na*) im Dreifachen (*ti-vidhena*) [von oben]?« Sagt er: »ebenso auch ‘nein’/‘nicht’: mit mir/für mich nicht«. Darauf gefragt: »Wie das (*kiṃ*)? Ist deine Annahme (*laddhī*) nicht (*no*) ‘nein’/‘nicht’/‘nichts’ (*no*)?« »Und auch ‘nicht nicht(s)’/‘nein, nein’/‘nicht nein’/‘weder–noch’: mit mir/für mich nicht«. Auf diese Weise gelangt man/er (*āpajjati*) zur Verwindung (*vikkhepam*), ebenso besteht man/er (*tiṭṭhati*) auf keine (*na*) einzelne (*ekasmim*) Proposition (*pakkhe*).“

Die Analyse dieses Passus erweist sich bei genauerem Hinsehen als alles andere denn einfach. Deshalb verwundert es, daß ein Buddhismusgelehrter dem Interpretationsversuch

---

[63] Buddhaghosa, Sumaṅgalavilāsinī 1.116, ⟨edd.⟩ T. W. Rhys Davids / J. E. Carpenter; unsere Übersetzung verfährt zwar textnah, jedoch nicht ganz wörtlich.

eines anderen, der, wenn wir ihn recht verstanden haben, mehr Hinweischarakter hat, Räume eröffnen will und Wege über dogmatische Grenzen hinweg, indem er entlang einer Detailbetrachtung von Reflexionsfiguren auf verdeckte Gemeinsamkeiten rivalisierdender Lehren weist, dem Interpretationsversuch also Widersprüchlichkeit vorrechnet, wo erst Möglichkeiten geortet werden sollten.[64] Es wirkt dagegen schon fast gewaltsam, wenn dieser buddhistische Gelehrte, dessen Übersicht über die Thematik sicherlich beachtlich ist, allerdings auch logizistisch gefärbt und transzendentalphilosophisch kurzsichtig, die zweite Deutung des Aussagepentagons durch Buddhaghosa ohne weitere Berücksichtigung der ersten mit einer eindeutigen und durchaus richtigen, textgetreuen Formalisierung abschließt, die das Schillern der gesamten (dualen) Konstruktion Buddhaghosa's beseitigt[65].

a: $(-\lambda_a)$
b: $-(-\lambda_a)$
c: $-(-a, b)$
d: $-(-(a, b, c)$
e: $-(a, b, c, d)$

K. N. Jayatilleke's Einwand sowohl gegen das erste wie gegen das zweite Schema des Buddhaghosa ist vor allem von philologischer Natur. Ist das Ziel seiner Kritik im ersten vor allem

[64] Es handelt sich um den Vorwurf von K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, pp. 347, 337–339, an S. Miyamoto, The Logic of Relativity as the Common Ground for the Development of Middle Way, (ca.) pp. 73–75.

[65] Cf. K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 137; wir geben das Schema in unserer Symbolik wieder; zur Vereinfachung werden in Anlehnung an das Original die Buchstaben (a–e) als Äquivalente der unter ihrer Rubrik gefaßten Lambda-Formel an deren Statt mitverwendet.

die erste Position,[66] so sind es im zweiten die Positionen drei und vier, in der Hinsicht nämlich, daß die Exegese nicht zur Sprache der Ajñānika's paßte: „.. this second explanation is less satisfactory than the first, since the explanations of propositions 3 and 4 appear to be very arbitrary and hardly related to the language used."[67] Dieses Argument träfe zu, wenn man mit Eindeutigkeit entscheiden könnte, was die „verwendete Sprache" denn aussagen will. Daß dem beileibe nicht so ist, haben wir dadurch dokumentiert, daß wir die Übersetzungsvarianten, von denen eine jede gleiche Gültigkeit beanspruchen kann, stets mitgeführt haben. Die Verabsolutierung einer Lesart scheint uns deswegen unvertretbar. Eine tiefsinnige Auslegung liefert der zitierte Autor ganz gewiß, jedoch nur eine. Die Beschränkung auf sie hieße, den Leistungssinn des Quinquiplex nicht nur zu verkürzen, sondern in der Verkürzung eben zu verfehlen.

An dieser Stelle scheint uns die Bitte um Geduld bei unseren lemmatischen Variationen, die auch den Zweck haben, den Leser mit dieser fremden Materie ein wenig vertraut zu machen, angebracht. Wenn wir uns dabei an das musische oder besser: rhythmische, iterierende der Reflexion wenden, so kommen wir dieser Sache, die ja aus Indien, dem Land des Mantra, des Mittels zur Vergegenwärtigung (wörtlich: Denkhilfe) durch geistig-sprachliches Wiederholen, stammt, eventuell näher, denn durch strenges Dozieren allein. Doch wenden wir uns nun der nächsten Windung des geradezu magischen altertümlichen Verschlingungs-Ouroboros zu.
Wir lernten die zweite exegetische Variante des antik-agnostischen Fünfkants, wie sie von Buddhaghosa vorgetragen wird,

---

[66] K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, pp. 136–137.

[67] K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 137.

kennen als eine stufenweise Verneinung der jeweils vom Gesprächspartner vorformulierten Frage, die ihrerseits ab der zweiten Stufe die Antwort des „Abwieglers“ mitreflektiert. Einer der ersten modernen Autoren, die auf dieser Basis Sañjayin's fünffältiges „*no*“ als erweitertes Tetralemma deutete, war Benimdhab Barua.[68] Das Entscheidende dabei ist, daß er die ersten drei Anti-Thesen des Fünfkants $(\lambda_a)-(\lambda_c)$ auch den ersten drei der buddhistischen *catuṣkoṭikā* beiordnet, für Anti-These vier und fünf $(\lambda_d)-(\lambda_e)$ aber keinen genaueren Hinweis gibt. Aus seiner Übersetzung der fünften Position müssen wir schließen, daß er diese Negation dem »Tetartolemma« (viertes Lemma)der buddhistischen Konfiguration zugesellt, und die vierte Position (λ_d) in der Schwebe läßt.

„(1) »I don't take it thus – evam pi me no. (2) But I don't take it the other way – tathā ti pi me no. (3) But I advance no different opinion – aññathā ti pi me no. (4) And I don't deny your position – iti ti pi me no. (5) And I don't say it is neither the one nor the other – no ti ti pi me no.«“[69]

$$
\begin{aligned}
(-\lambda_a) \quad &\triangleq \quad (-\lambda_1) \\
(-\lambda_b) \triangleq \quad &(-\lambda_2) \\
(-\lambda_c) \triangleq \quad &(-\lambda_3) \\
(-\lambda_d) \triangleq \quad &(?) \\
(-\lambda_e) \triangleq \quad &(-\lambda_4)
\end{aligned}
$$

Sicherlich war diese Idee auch Vorlage für den Radhakrishnan-Schüler Poolla Tirupati Raju, übernimmt dieser doch Barua's Übersetzung des Fünferschemas wortwörtlich, fügt

---

[68] Cf. B. Barua, A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy, p. 320.

[69] B. Barua, A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy, p. 329; zu beachten: der Autor legt einen falschen Text zugrunde, übersetzt u.E. aber richtig; es kann sich also nur um einen Druckfehler handeln.

aber den beiden letzten Stellen einen lakonischen Kommentar bei: „The fourth and fifth forms say in effect that neither of the two rival theories is denied. The third says that no third alternative is given. Everything is denied, and even the denial is denied. Then what is the result? Silence.“[70] Derselbe Autor gibt in einem viel späteren Werk folgende Fassung des Pentagramms: „Sañjaya's position can be seen in the following dialogue: Question: Do you hold that the view X is right? Answer: No. Q.: Do you hold that the view X is not right? A.: No. Q.: Do you hold that X is both right and not right? A.: No. Q.: Do you hold that X is neither right nor not right? A.: No. Q.: Do you hold any opinion? A.: No. Q.: Are you without any opinion? A.: No.“[71]

Das abgestrittene vierte Fünftel Sañjaya's müßte nach diesen Einschätzungen also der Negation einer absoluten Negation (in Form einer Zwillingsnegation) gleichgesetzt werden, was dann im darauffolgenden Statement auf die Annahme von Alternativen und Gegensatzpaaren überhaupt angewandt würde. Beide Male hätte es eine Funktion, die dem negierten vierten Lemma ($-\lambda_4$) nach- oder vorempfunden wäre.[72] Mit Sañjaya's letzten beiden Bestreitungen dürfte dieser Interpretation nach die Idee verknüpft gewesen sein, einen platten Negativismus oder Nihilismus abzuwehren. Dieser Variante sehr nahe kommt die, fast hätte ich gesagt,

---

[70] P. T. Raju, The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy, p. 697.

[71] P. T. Raju, Structural Depths of Indian Thought, p. 18; schon sind es sechs Pro-Positionen, auf welche der Fünfkant angewachsen ist!.

[72] Cf. S. Miyamoto, The Logic of Relativity as the Common Ground for the Development of Middle Way, p. 81, der dagegen meint, in der ersten von Sañjaya abgewiesenen These, verstanden als unbestimmte Negation, ein »Tetartolemma« erblicken zu können; kritisiert von: K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 338.

Einheitsübersetzung der Pāli Text Society: „But I don't say so. And I don't think it is thus or thus. And I don't think it is otherwise. And I don't deny it. And I don't say there neither is, nor is not, …“[73]

Ob Sañjaya mit seinem Perplexionsreigen tatsächlich die Stille anvisiert hat, können wir nicht entscheiden. Genauso gut könnte ein schwindelerregendes Karussell unendlicher Feststellungen intendiert gewesen sein – dieserart hätte der orthodoxe Buddhist den Agnostiker sicher gerne präsentiert gesehen –, auf dem ein jeder Opportunist nach Lage und Laune seine Ja-Runden oder Nein-Kreise abspult: die schlechte Indifferenz. Grundsätzlich als schlecht scheint sich die Indifferenz Martin Heidegger darzustellen. In seiner quadrilemmatisch formulierten Polemik gegen sie sagt der nicht unumstrittene Seinsphilosoph, daß seine „Behauptung von der bedenklichen Zeit und ihrem Bedenklichsten … nicht pessimistisch ($-\lambda_2$), … jedoch ebensowenig optimistisch ($-\lambda_1$)“[74], weniger noch „Das Unentschiedene zwischen beiden .. Die Indifferenz ($-\lambda_3$)“[75] sei, „Denn alles Unentschiedene lebt immer nur von dem, zwischen dem es sich nicht entscheidet“[76], auch nicht „jenseits von Pessimismus und Optimismus .. oder diesseits davon … eine Abart der Indifferenz

---

[73] T. W. Rhys Davids ⟨tr.⟩, Dialogues of the Buddha, Vol. 1, p. 75 (≙ Dīgha-Nikāya 2.32, Vol. 1, p. 58); cf. auch die Kompilation verschiedener Übersetzungen in: S. Miyamoto, The Logic of Relativity as the Common Ground for the Development of Middle Way, pp. 84^{13}–85^{14}; in einem Brief vom 25. 11. 1991 teilt mir Professor Chr. Lindtner (Kopenhagen) mit: „I think Rhys Davids gives the correct meaning“; seltsamerweise gibt er dann doch eine abweichende Übersetzung, die wir im nächsten Unterkapitel noch kennenlernen werden.

[74] M. Heidegger, Was heißt Denken?, p. 13.

[75] M. Heidegger, Was heißt Denken?, p. 13.

[76] M. Heidegger, Was heißt Denken?, p. 13.

(»–λ_4«)“[77], daß es vielmehr auf Weise, Melodie, Klang und Ton ihres Sagens ankomme,[78] „aus dem und auf den sein Gesagtes gestimmt ist.“[79]

Ob wir die „Verwinder“ also profund verstehen wollen oder trivial – wer könnte uns da Hilfestellungen geben, wo es doch schon bei Denkern schwer fällt, die uns kulturell wie historisch am nächsten stehen, bei L. Wittgenstein und seinem »Mystischen« zum Beispiel,[80] oder der „Sigetik“ des soeben bemühten Martin Heidegger?[81] Die Übersetzung des Negationspentagramms der sich in Autoritativität und translatorischer Stimmigkeit gegenüber allen anderen Forschern überlegen gerierenden Burma Pitaka Association (Rangoon) sicherlich nicht:[82] „I don't take it this way; neither do I take it that way; and I don't take it the other way; neither do I take it not this way, not that way, not the other way; and, also, I don't take it that it is otherwise.“[83] „But I would not say this

---

[77] M. Heidegger, Was heißt Denken?, p. 13.

[78] Cf. M. Heidegger, Was heißt Denken?, pp. 13–14.

[79] M. Heidegger, Was heißt Denken?, p. 14; man vergleiche einen parallelen Passus zum Optimismus und Pessimismus in: idem, Einführung in die Metaphysik, p. 135, und zum Rationalismus und Irrationalismus, in: o.c., p. 136; idem, Gesamtausgabe, 65.101–102.

[80] Für ein profund Mystisches: C. Gudmunsen, Wittgenstein and Buddhism, pp. 67–70; T. T. Tominaga, Taoist and Wittgensteinian Mysticism; contra: K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, pp. 475–476; P. M. Williams, On the Interpretation of Madhyamaka Thought, pp. 208, 217[21]; R. Puligandla, Some Comments on Professor Kalupahana's Study Entitled Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way, p. 6 (unveröffentlichtes Typoskript).

[81] Die in unserem Kapitel 4e kurz angerissen werden wird.

[82] Cf. Burma Pitaka Association (Rangoon), Ten Suttas from Dīgha Nikāya. Long Discourses of the Buddha, pp. 10–11; cf. o.c., pp. 5–13.

[83] Burma Pitaka Association (Rangoon) ⟨tr.⟩, Ten Suttas from Dīgha

way, nor that way, nor the other way; neither would I say not this way, not that way, not the other way; nor would I say otherwise."[84]

Nikāya. Long Discourses of the Buddha, pp. 37–39, gültig für die ersten drei Schulen der altindischen Agnostiker.

[84] Burma Pitaka Association (Rangoon) ⟨tr.⟩, Ten Suttas from Dīgha Nikāya. Long Discourses of the Buddha, pp. 40, 87–88, gültig für die vierte altindische Agnostikerschule und für Sañjaya.

1cγ Auslegungsversuch von K. N. Jayatilleke und unsere allgemeinen Anmerkungen

Von den Subtilitäten, die bei der logischen Sprachanalyse und Auslegung der verwickelten fünf Wendungen der Adogmatiker zu berücksichtigen wären, sollen abschließend nur noch diejenigen angesprochen werden, die u.E. von Relevanz sind im Zusammenhang mit dem weltanschaulichen Milieu im Bhārata (Indien) zu Zeiten der vehement ausbrechenden Eristik gegen die vedische Orthodoxie. Dabei kann uns ein Interpretationsversuch des altindischen Positionsringelspiels durch den bedeutenden Buddhismus-Gelehrten K. N. Jayatilleke als Ausgangspunkt dienen.

Entgegen den Äquivokationen des Ausgangsschemas wagt dieser Forscher auch in diesem Fall eine zwar nur als plausibel ausgegebene, doch einigermaßen kategorisch Gültigkeit beanspruchende exegetische Fixierung, die ihrem Geltungsanspruch hauptsächlich aus der Abwertung anderer Deutungsversuche Nachdruck verleiht, und zur Doppelstrategie Buddhaghosa's zusätzlich die Überlieferung der Jaina's, hier: Śīlaṅka's (9. Jh.) einbezieht. Doch gleich vorweg: es handelt sich bei dem zugrunde gelegten jinistischen ‚Urtext' um ein paar Passus allgemeiner Mitteilungen zu den Ajñānin's im Stile von Nebenbemerkungen, die zudem keiner spezifischen Gruppe von Wissensleugnern zugeordnet, und damit auch philosophiehistorisch nicht eindeutig placiert werden können.

Trotzdem ist es interessant, daß auch die Jaina's die Agnostiker, wenigstens vier der von ihnen angenommenen 63 Schulen, im Zusammenhang mit einem Viererschema von Sätzen oder Fragen genannt haben. Das Verfahren der Identifizierung der Ajñānika-Sekten ist dabei denkbar einfach: jede spezifische Frage repräsentiert eine davon. Nur nebenbei bemerkt, stellt dieses Procedere eine gewisse Bestätigung für

unsere oben angewandte Zuordnungsmethode von Stücken einzelner Lehrmeinungen zu jeweiligen Gruppierungen dar; wir hielten die Aufsplitterung dieser Bewegungen in abgemessene Zirkel ja für einen didaktischen Kunstgriff der Buddhisten, und unsere These von in sich differenzierten Bewegungen dagegen, hatten doch Denker solchen Schlages gewöhnlich nicht nur einen Lehrsatz, einen Lehrfortgang, ein mit einem Schlagwort umgrenztes Ziel; und daß dieses Verfahren der Tabellierung anscheinend üblich war, und über die wahren Verhältnisse nur wenig aussagt, sehen wir jetzt. Wie lauten nun die vier Fragen, die die antiken indischen Abwiegler als solche dechiffrieren?

„The last four 'types' are more interesting and possibly represent a kind of question, which the Sceptics themselves asked. They are as follows: (i) Sati bhāvotpattiḥ ko vetti? Who knows whether there is an arising of psychological states (λ_1)? (ii) Asati bhāvotpattiḥ ko vetti? Who knows whether there is no arising of psychological states (λ_2)? (iii) Sadasati bhāvotpattiḥ ko vetti? Who knows whether there is and is no arising of psychological states (λ_3)? (iv) Avaktavyo bhāvotpattiḥ ko vetti? Who knows wheter the arising of psychological states is impredicable (»λ_4«)?"[85]

Der Autor nimmt dieses Dokument als unabhängige Evidenz dafür, daß die fünffache Negationspirouette nicht nur auf Sañjaya allein, sondern auf all die Agnostiker zurückgeht, die im Umkreis dieser Figur angesiedelt werden;[86] d'accord. Zudem liefert es ihm den Hinweis, daß die 'Skeptiker', wie er

[85] K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 121; es muß darauf hingewiesen werden, daß diese Schematisierung exakt den ersten vier Gliedern der jinistischen *saptabhaṅgī* korrespondiert, was auf eine Ummünzung der originalen Lehren durch die Berichterstatter rückschließen läßt.

[86] Cf. K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 138.

die Ajñānika-s nennt, mit ihrem Prototyp des Verwickelns und Konfundierens ein gediegenes Tetralemma verbanden, das nun wie folgt symbolisiert werden könne:[87]

$$(-\lambda_a) \triangleq (-\lambda_1)$$
$$(-\lambda_b) \triangleq (-\lambda_2)$$
$$(-\lambda_c) \triangleq (-\lambda_3)$$
$$(-\lambda_d) \triangleq (-\lambda_4)$$
$$(-\lambda_e) \triangleq -[(-\lambda_1), (-\lambda_2,), (-\lambda_3), (-\lambda_4)]$$

Dieser Schematisierung korrespondierte nun mit der Sprache, in der das Pentagon der altindisch-agnostischen Apophase überliefert ist, und bestätigte zugleich die Hypothese, daß die sogenannten Skeptiker, unter ihnen Sañjaya, auch die Erfinder der später insbesondere innerhalb des Buddhismus so beliebten *catuṣkoṭikā* waren.[88]

Ich habe die Übertreibung, die in der ersten Feststellung zum Ausdruck kommt, dadurch herausgehoben, daß ich die Bedeutungsvarianten ständig mitführte und nebeneinanderstellte. Dieser Formalisierungsversuch erforderte nicht weniger Konjekturen als alle anderen – der Autor bleibt ihre Nennung schuldig. Er stellt, und das gestehen wir unumwunden zu, eine Variation, aber eben nur eine unter zahlreichen dar, die wir nur zu gerne in unsere Reihe mit aufnehmen. Schon die ersten beiden Glieder der Fünferkonstellation lassen sich erst nach einem gewissen Zurechtlesen als die ersten beiden des buddhistischen Urteilsvierkants verstehen. Die Verneinung von Gegensatzpaaren, wie sie getrennt die ersten beiden Lemmata und vereinigt das vierte Lemma verkörpert,

---

[87] K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 138; wir haben die Symbolisierung der unsrigen angeglichen; im Original steht [/ = neue Zeile]: 1. – (p) / 2. – (notp) / 3. – (p.notp) / 4. – (not(p.notp)) / 5. – (1, 2, 3, 4).

[88] Cf. K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 138.

kann wohl aus noch früheren Spekulationsfiguren der indischen Denkgeschichte abgeleitet sein; ob den ‚Verflüchtigungsquallen' solch eine Umständlichkeit unterstellt werden kann, wie sie zur logischen Konstruktion der übrigen *anta*-s (Extreme) in der Tat erforderlich wäre, darf bezweifelt werden, weil durch Mangel an Plakativität und Prägnanz ganz einfach die polemische Pointe im Streitgespräch gelitten hätte.

Ein Hinweis noch zur fünften Komplexion des komplizierten adogmatischen Frageabwehr-Komplexes vom Subkontinent. Diese stelle nach P. T. Raju[89] (wie den jenen kritisierenden K. N. Jayatilleke) eine Abfuhr des vorhergehenden gelassenen Viererschemas selbst dar: „Buddhaghosa's second explanation made the suggestion that the last proposition (no no ti pi me no) is a denial of the rejection of all the possible logical alternatives. This appears to be plausible since the statement literally means 'I do not say "no, no"'."[90] Wenn man Sañjaya dies unterstellte, so wäre seine eristische Lanze allerdings überspitz, da redundant. Mehr als alle 'logischen', sprich: propositionalen Alternativen kann man urteilend einfach nicht zurückweisen und man braucht es auch nicht. Diese Lanze erstäche sich auf absurde Weise selbst.[91] Nähme

---

[89] Cf. P. T. Raju, The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy, p. 697: „Everything is denied, and even the denial is denied."

[90] K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, pp. 137–138.

[91] Professor Chr. Lindtner (Kopenhagen), Brief an den Verfasser vom 25. 11. 1991, schlägt folgende Übersetzung vor: „For me it is not thus. For me it is not like that. For me it is not otherwise. Nor do I deny. Nor do I deny that I deny." Cf. K. E. Neumann, Die Reden Gotamo Buddhos, 2.21: „‹Dergleichen paßt mir nicht, und auch so paßt es mir nicht, und auch anders paßt es mir nicht, und auch mit nein paßt es mir nicht, und auch mit nicht nein paßt es mir nicht.›" Cf. o.c., pp.

man an, die Agnostiker hätten mit der fünften Bestreitung nur darauf hinweisen wollen, daß ihr Nichtakzeptieren der vier ‚Enden' keine Negation, sondern eine pure Zurückweisung ist, so gelangten wir wieder zur unbestimmten Bestreitung (*aniyāmita-vikkhepo*), die Buddhagosa in seiner ersten Rekonstruktion für die erste Stelle vorschlägt.

Mir scheint eine weitere Auslegung dieser kumulativen und kulminierenden Verneinung durchaus ebenso wahrscheinlich, gerade wenn man die Lesart bevorzugt, die die ersten vier Glieder des Fünferschemas als eine *catuṣkoṭi* ausdeutet. Dabei müßte das „*no no*" ganz einfach als „nicht-Nein", als Negation eben der Negation(en) aufgefaßt werden, was philologisch so leicht oder so schwer wie alle anderen Bedeutungsvarianten zu rechtfertigen wäre. Dieserart erschlossen wäre die abschließende Verwerfung vergleichbar der Vorgehensweise einer Ontologie des Überseins und Übernichts, welche zwar tetralemmatisch alle Aussagemöglichkeiten in ihrer Endgültigkeit negiert, zugleich aber die Erfahrbarkeit einer unaussprechlichen und undenkbaren »fünften Dimension« der hyperabsoluten Quintessenz (vorauszusetzen als reale Basis des vierfachen Negierens, damit dieses nicht im Nichts und der Irrealität hängt) via Negation des Negierens festzuhalten trachtet.[92] Unter Zugrundelegung der soeben behandelten Deutungsvarianten bekannter Buddhismusforscher läge hiermit also, und gegen diese – welche Ironie – wenigstens der Form nach gerade die Analogie einer Hyperontologie vor. Man vergegenwärtige sich einmal: die Agnostiker als verkappte Orthodoxe. Das hätte den buddhistischen Kanonikern sicherlich in den Kram gepaßt!

2.22–23; 2.42–43.

[92] Eine philosophiehistorisch nicht unbedeutende Ausprägung der Vedānta-Orthodoxie, welche uns im Kapitel 7e beschäftigen wird.

Daß es meistens die weltanschaulichen Gegner waren, die die Implikationen gewisser Lehrmeinungen herausgearbeitet haben, um sie dialektisch zu eliminieren oder desavouieren, daß sich diese eben besonders gerne griffiger Raster bedienten,[93] wo doch die Systematisierungs- und Tabellierungswut in Indien sowieso nicht selten groteske Züge annahm, bedarf kaum der Erwähnung.

Was wir entlang der Konjekturen zu dem einzigartigen Verwandlungsfünfkant und Vexierpentalog antik-indischer Neinsager leisten wollten, war, einen ersten Umriß zu zeichnen, ein erstes tastendes Vertrautmachen zu ermöglichen mit diesen in deutscher Sprache bislang kaum oder nicht diskutierten Argumentationskonfigurationen, eine Etüde auch zu praktizieren in Sachen Festigung des Blicks, der zur Erschließung der kommmenden, oft schmerzhaft abstrakten Gedankengänge erforderlich ist, und in einer Art Vor-erinnerung einen Wink zu geben auf das, was wir im folgenden, dann jedoch mit äußerster Strenge und tiefstem Ernst, zu reflektieren gedenken.

Mag sein, daß wir Sañjaya und seine antimetaphysischen Zeitgenossen, die Ajñānika's grundlos in die Schlingen der sich selbst verschlingenden und in sich selbst verschlungenen fünffachen Verschlingung verschlungen haben, weil sie schlicht und einfach nichts bejahen (*evam*), nichts für wahr oder wirklich (*tathā*), nichts für irgendwie anders (*aññathā*), nichts für verneinungswürdig (*no*) und nichts für verneinungsunwürdig oder für überhaupt nichts (*no no*) erklären wollten, weil sie überhaupt nichts erklären wollten, außer dem natürlich, daß sie rein gar nichts erklären wollten, daß sie einfach mit Doktrinen über Gott und die Welt oder, wer weiß was sonst noch, nichts zu tun haben wollten, und ihnen

[93] Cf. K. E. Neumann, Die Reden Gotamo Buddhos 2.629[27].

ganz einfach nur ausgewichen sind. Würde sich die Buddhistische Überlieferung auf die *avyākṛta-vastūni*, die unoffenbaren Tropen alleine beschränken, man hätte diesbezüglich gewiß den gleichen Eindruck.

Wem die aalhafte Verwindung (*amarā vikkhepo*) wundersam vorgekommen ist, dem wünschen wir, genau wie dies ein Kritiker des großen Oxford-Philosophen Francis Herbert Bradley mit der diesem unterstellten „Himmelfahrt" aus der „Sphäre der Erscheinungen" „in den Busen des Absoluten", der „überkosmischen Leere" getan hat,[94] sie als indischen Seiltrick, oder, was noch besser paßte, als orientalische Schlangenbeschwörung bestaunt zu haben. Werden das Pathos des Weisheitsliebenden und die *archḗ* der Philosophie von den Giganten abendländischer Metaphysik, von Platon und Aristoteles nämlich, nicht im Staunen verortet?[95] Dieser Aufhebungsreigen soll gemäß seinen Erfindern, das möchten wir noch einmal wiederholen, eine bis in das Sprachverhalten hinein reichende Weisung zur Sanftmut verkörpern. Also wurden seine Anhänger *aviruddhakāḥ* genannt, die Streitlosen.

Verwunderlich wird sein, solchen in theoretisch wie praktisch nur leicht abgewandelter Form wiederzubegegnen, wenn wir die hellenistische Philosophie auf das Tetralemma hin befragen. Es sind diejenigen, deren höchstes Gut *prajótēs* ist, Sanftmut, Milde, Ruhe, Geduld, Freundlichkeit, Gelassenheit, Gleichgültigkeit, Gleichmut und Indifferenz: die Pyrrhoneer. „Some Indian writers praised *śūnyatā* (the Empty, the Void) in the sense of »neither true, nor false, nor both true and false, nor neither true nor false« and of other four-

---

[94] Cf. F. C. S. Schiller, Humanism, pp. 190, 192.

[95] Cf. Platon, Theaitetos 155d; Aristoteles, Metaphysica A.2.982^{b}11–19.

cornered forms of negation as helpful for the tolerance of all rival views, particularly the ethical, by denying absolute truth to every one. This was the intention of Pyrrho in Greece and Sañjaya in India, who seem to be more or less contemporaries."[96] „We know of one particular group that was actually called the "eel-wrigglers" (*amarāvikkhepikā*) almost certainly … Here we find both the theory and practice of Pyrrho united together."[97]

Schon antike Berichterstatter hielten fest, daß Pyrrhon's äußerst edelmütige Philosophie (*gennaiótata dokeĩ philosophẽsai*), die die Form der Unbegreiflichkeit (Agnostizismus) bzw. des Nichtergreifens/Nichtbegreifens/Nichthaftens und der Retention angenommen hat (*tò tẽs akatalēpsías kaì epochẽs eĩdos eisagagṓn*), wahrscheinlich auf den Einfluß der und Umgang mit den indischen Gymnosophisten (nackten Weisen) und den Magoi (*'ōs kaì toĩs Gumnosophistaĩs en Indíaj summíxai kaì toĩs Mágois*) zurückzuführen sei.[98] „Die weise Müdigkeit. Pyrrho. Der Buddhist. Vergleich mit Epikur. … Auf der Hut gegen Wissenschaft und Geist, auch Alles, was blüht … Einfach unbeschreiblich geduldig, unbekümmert,

---

[96] P. T. Raju, Structural Depths of Indian Thought, p. 184; cf. H. Oldenberg, Buddha, pp. 69–70: „Gewisse Erscheinungen, die in dem regen Treiben dieser asketischen und philosophirenden Kreise sich entwickelten, lassen sich als eine Art inidscher Sophistik bezeichnen; … Disputirkünstler von überwiegend materialistischem oder skeptischem Anstrich, denen es nicht an Leichtigkeit und Geschick fehlte, die Ideen ihrer großen Vorgänger nach allen Seiten hin zu wenden, zu modificiren, in ihr Gegentheil umschlagen zu lassen." Ob hier nicht vielmehr Hermann Oldenbergs Abschätzung zu viel der Leichtigkeit und Leichtfertigkeit im Umgang mit Lehren indischer Asketen verrät?

[97] A. Flintoff, Pyrrho and India, p. 100, cf. o.c., p. 103; mehr dazu im Kapitel 12a.

[98] Cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.61.

mild. *apátheia*, mehr noch *praŭ̈tēs*. Ein Buddhist für Griechenland, zwischen dem Tumult der Schulen aufgewachsen; … Er hat Alexander gesehen, er hat die indischen Büßer gesehen. … Süßigkeit; Helle; Gleichgültigkeit; keine Tugenden, die Gebärden brauchen. Sich auch in der Tugend gleichsetzen: letzte Selbstüberwindung, letzte Gleichgültigkeit."[99]

[99] F. Nietzsche, Kritische Studienausgabe, 13.276–277 {14[99]} ≙ Kritische Gesamtausgabe, 8.3.68–69 {14[99]} ; cf. KSA 13.264–265, 347, 378 ≙ KGW 8.3.56–57, 139, 170; cf. P. Hadot, Philosophie als Lebensform, p. 41: „Die Skeptiker übrigens weigerten sich ausdrücklich, philosophisch zu leben, sie entschieden sich wissentlich für ein »Leben wie jedermann« (aber nach einem Umweg über die Philosophie, der immerhin so groß war, daß man Mühe hat zu glauben, daß ihr »alltägliches Leben« wirklich so »alltäglich« war, wie sie es glauben machen wollten)."

2 *Saptabhaṅgī*, der Aussagesiebenschritt der Jaina-s: Eine Ergänzung

> *„It should interest logicians of metaphysical relativism that it can be expressed in both the Buddhist and the Jaina forms, the former denying the truth of every view and the latter conceding the truth of every one.“*[1]

2a Vorstellung des Modells

Bevor wir nun von verwandten Konfigurationen zum Tetralemma in Reinform übergehen, wollen wir, als Verbeugung, sozusagen, vor der versöhnenden Kraft dieser Idee, noch eine innerhalb der gegenwärtigen indischen und west-ost- bzw. ost-west-philosophischen Diskussion sträflich vernachlässigte[2] Methode der multi-positionalen Wirklichkeitsbeschreibung vorstellen, von der sogar behauptet wurde, daß sie einen Vorläufer und eine Urgestalt des Thesenvierkants darstellte,[3] die im Siebenschritt (*sapta-bhaṅgī*) argumentierende Aspektualalethiologie (*syād-vāda*) der realistischen Nicht-Einseitigkeitsontologie (*an-eka-anta-vāda*) der Jaina's: „The metaphysical side that reality has innumerable characters is

---

[1] P. T. Raju, Structural Depths of Indian Thought, p. 184.

[2] Cf. B. K. Matilal, The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-Vāda), p. 1; cf. R. A. Mall, Philosophie im Vergleich der Kulturen, p. 24: „Unter den klassischen Schulen der indischen Philosophie bietet die Jaina-Lehre vom Vorhandensein verschiedener Perspektiven (anekânta-vâda) einen vielversprechenden Ansatz für eine vergleichende Philosophie.“

[3] Cf. B. Ñānajīvako, The Indian Origin of Pyrrho's Philosophy of Epoche, p. 326.

called Anekāntavāda, while the epistemological and logical side that we can know only some aspects of reality and that therefore all our judgments are necessarily relative, is called Syādvāda."[4]

Die Jaina's gehen davon aus, daß es bezüglich einer Sache sieben relative aber, sowohl was ihre Substanz- als auch ihre Modalansicht angeht, ontologisch, logisch und epistemologisch Wahrheit und Gültigkeit beanspruchende[5] Grundperspektiven gebe, unter denen sie urteilsmäßig gefaßt werden könne. Eingeleitet wird eine jede dieser Propositionen mit dem Wort *syāt*, das wörtlich „womöglich", „möglicherweise", „mag sein" heißt, innerhalb dieses Systems aber nicht den Bedeutungsgehalt von Probabilität, Agnosie oder Skeptizismus, sondern den eines erkenntnisrelativistischen „conditional YES"[6] annimmt. „They may be called conditioned truths about an object rather than 'conditional truths'."[7]

Dabei geriert sich dieses System selbst als absolut wahr, und es faßt die Realität als vollkommen so seiende, wie sie von ihm beurteilt wird.[8] „.. the Jaina use of the particle *syāt* in the sevenfold formula … concedes the opponent's thesis in order to blunt [mildern] the sharpness of his attack and disagreement, and at the same time it is calculated to persuade

---

4 C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, p. 51.

5 Cf. S. M. Shaha, The Dialectic of Knowledge and Reality in Indian Philosophy, p. 85.

6 B. K. Matilal, The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-Vāda), p. 52; Kritik dazu bei K. V. Bharadwaja, The Jaina Concept of Logic, pp. 371–372; cf. R. A. Mall, Philosophie im Vergleich der Kulturen, p. 24: „Kann-sein-Lehre (syâdvâda)".

7 P. T. Raju, The Philosophical Traditions of Inida, p. 99[7].

8 Cf. P. T. Raju, The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy, p. 707.

the opponent to see another point of view or carefully consider the other side of the case. Thus, the Jaina use of "syāt" has both; it has a disarming effect and contains (implicitly) a persuasive force."[9] Nicht umsonst hätten die Nachfolger des großen Asketen Mahāvīra, des Großen Helden, das *syāt* als Symbol der Wahrheit (*satya-lāñchanaḥ*) gepriesen.[10] Auf welche sieben Facetten eines Tatbestands wird der Interlocutor vom Anekāntavādin eigentlich aufmerksam gemacht?[11]

(λ_I): *syād-asty-eva* – bedingt/aspektuell/kontextuell [gilt]: (es) ist sicherlich[12] (vom Standpunkt eigener Substanz, Natur, Zeit, eigenen Ortes aus betrachtet);

(λ_{II}): *syān-na-asty-eva* – bedingt/aspektuell/kontextuell [gilt]: (es) ist sicherlich nicht (vom Standpunkt der Substanz, Natur, Zeit, des Ortes eines anderen Dinges aus betrachtet);[13]

(λ_{III}): *syād-asti na-asty-eva* – bedingt/aspektuell/kontextuell [gilt]: sicherlich ist (es) und ist (es) nicht (vom Standpunkt der eigenen Substanz etc. und der des anderen Dinges aus – nacheinander – betrachtet);

---

[9] B. K. Matilal, The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-Vāda), p. 52.

[10] Cf. C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, p. 53.

[11] Cf. dazu: S. Radhakrishnan, Indian Philosophy, 1.302–303; S. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, 1.179–181; C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, pp. 53–54; B. K. Matilal, The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-Vāda), pp. 54–56; P. T. Raju, The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy, pp. 698–701, 707–708; .

[12] Zum „*eva*" in dieser Formel cf. S. Mookerjee, The Jaina Philosophy of Non-Absolutism, pp. 133–135.

[13] Cf. S. Radhakrishnan, Indian Philosophy, 1.302: „From the point of view of the material, place, time and nature of another thing, a thing is not, i.e. it is not no-thing."

(λ_{IV}): *syād-avaktavyam eva* – bedingt/aspektuell/kontextuell [gilt]: (es) ist sicherlich unsagbar/unbestimmbar (wenn über Dinge zugleich bezüglich ihrer Substanz etc. prädiziert werden soll);

(λ_{V}): *syād-asti ca avaktavyam eva* – bedingt/aspektuell/kontextuell [gilt]: (es) ist und ist sicherlich unsagbar/unbestimmbar (Verknüpfung von (λ_{I}) mit (λ_{IV});

(λ_{VI}): *syān-na-asti ca avaktavyam eva* – bedingt/aspektuell/kontextuell [gilt]: sicherlich ist (es) nicht und ist unsagbar/unbestimmbar (Verknüpfung von (λ_{II}) mit (λ_{IV});

(λ_{VII}): *syād-asti ca na-asti ca avaktavyam eva* – bedingt/aspektuell/kontextuell [gilt]: sicherlich ist (es), ist (es) nicht und ist (es) unsagbar/unbestimmbar (Verknüpfung von (λ_{III}) mit (λ_{IV}).

2b *Saptabhaṅgī* und *catuṣkoṭi*

Rein formal bestehen zwischen der *sapta-bhaṅgī*, oder besser: zwischen einigen ihrer Glieder und der *catuṣkoṭi* der Buddhisten gewisse Ähnlichkeiten,[14] und es darf wohl angenommen werden, daß diese Konfiguration, deren erste volle Formulierung bei Kundakunda um die Zeitenwende vorfindlich ist,[15] sich in der ideo-logischen Auseinandersetzung der Jaina's mit den Agnostikern (Sañjaya u.a.)[16], den Ājīvaka's[17], den Buddhisten[18] und den Veda-Vertretern[19], welche je spezifische Lemma-Figuren des Feststellens entwickelt hatten, herausgebildet hat. Wenn an anderer Stelle von einem vollkommen eigenständigen Beitrag, ("originality and novelty")[20], den die Siebenschritt-Prädikation darstellen soll, gesprochen wird –

---

[14] Cf. K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 347: „mere superficial similarities".

[15] Cf. S. M. Shaha, The Dialectic of Knowledge and Reality in Indian Philosophy, p. 239; C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, p. 55; B. K. Matilal, The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-Vāda), p. 47; dagegen steht die Aussage von S. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, 1.181[1]: „The earliest mention of the doctrine of syādvāda and saptabhaṅgī probably occurs in Bhadrabāhu's (433–357 B.C.) commentary *Sūtrakṛtāṅganiryukti*."

[16] Cf. B. Barua, A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy, p. 331; H. v. Glasenapp, Die Philosophie der Inder, pp. 125, 299–300.

[17] Cf. B. K. Matilal, The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-Vāda), p. 49.

[18] Cf. C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, p. 55.

[19] Cf. S. M. Shaha, The Dialectic of Knowledge and Reality in Indian Philosophy, pp. 89–94.

[20] S. Mookerjee, The Jaina Philosophy of Non-Absolutism, p. 117.

„the most original contribution of Jaina thought, which cannot be traced to the influence of other schools“[21] – so muß dies als maßlose Überschätzung eingestuft werden.

Moderne Forscher haben versucht, die formalen Ähnlichkeiten zwischen einer perfekten *catuṣkoṭikā* und der *saptabhaṅgī* durch Nebeneinanderstellung einsichtig zu machen. In einem kurzen Artikel, der zu denken gibt, in der Forscherwelt aber durchweg auf Ablehnung gestoßen ist, hat Archie J. Bahm versucht, die ersten vier Siebtel mit dem umgekehrten (reversed), inversen, d.h. vorzeichenvertauschten, dem positiv gesetzten Tetralemma also, formal zu parallelisieren.[22] Ein japanischer Forscher faßt die Glieder vier bis sieben zusammen und stellt sie dem vierten Lemma der *catuṣkoṭi* gegenüber; die übrige Reihenfolge ist gleich der Bahm'schen.[23]

Ein ganz neuer Versuch eines kroatischen Gelehrten, der den buddhistischen Mönchsstatus angenommen hat, stellt wie folgt gegeneinander[24]:

---

[21] S. Mookerjee, The Jaina Philosophy of Non-Absolutism, p. 174.

[22] Cf. A. J. Bahm, Does Seven-Fold Predication Equal Four-Cornered Negation Reversed?, p. 128; angedeutet wurde diese Möglichkeit viel früher schon von M. Hiriyanna, Essentials of Indian Philosophy, p. 82: „… the Mādhyamika definition of the ultimate reality (which is the exact opposite of that given in Jainism)“; cf. P. T. Raju, Structural Depths of Indian Thought, pp. 133, 184; S. M. Shaha, The Dialectic of Knowledge and Reality in Indian Philosophy, p. 84; K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 347, dort auch die Diskussion des abweichenden Sinns der beiden Polylemmata.

[23] Cf. S. Miyamoto, The Logic of Relativity as the Common Ground for the Development of Middle Way, p. 80; cf. o.c., p. 81: „The Jain (5), (6), and (7), being parts of (4) are .. readily taken care of within the Buddhist and Sañjaya logical systems.“

[24] Cf. B. Ñānajīvako, The Indian Origin of Pyrrho's Philosophy of Epoche, p. 324.

$$
\begin{array}{lll}
(\lambda_{IV}) & & \\
(\lambda_{V}) & \triangleq & (\lambda_1) \\
(\lambda_{VI}) & \triangleq & (\lambda_2) \\
(\lambda_{VII}) & \triangleq & (\lambda_3) \\
 & & (\lambda_4)
\end{array}
$$

Wir wollen uns hier nicht weiter auf die Implikationen des Syādvāda einlassen oder gar einen Vergleich mit den buddhistischen Tetralemmata wagen, werden diese doch zudem erst im nächsten Kapitel eingehend vorgestellt. Auch eine Kritik dieser Setzungskonstruktion, ihrer Redundanz z.B., die Frage nach dem Sinn von gerade sieben Positionen,[25] die Diskussion

[25] Eine Art von Begründung gibt S. Mookerjee, The Jaina Philosophy of Non-Absolutism, pp. 117–118; angeblich hielten die Jaina's an drei Basaloperationen: sein – nichtsein – unaussagbar, fest, deren mathematische Kombination tatsächlich sieben ergeben (cf. auch B. K. Matilal, The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-Vāda), pp. 54–56); wenn jedoch die Nicht-Prädizierbarkeit als aus den Aussagen von „ist" und „ist nicht" in Simultaneität gebildet ist, wie kann sie dann eine eigene Elementarproposition genannt werden? Und wozu bedürfte es ihrer additiven Aneinanderreihung zu den anderen Positionen? Insofern dürfte die klassische Kritik des Kumārila, die dem Anekāntavāda unterbreitet wurde, stimmen, nämlich, daß durch pure Kombination auch hundert Alternativen erzeugt werden könnten (cf. C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, p. 55), und ist weder 'unfair', noch basiert sie auf einem 'Mißverständnis', wie B. K. Matilal, The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-Vāda), p. 56, zu kontern versucht; unbedingt aber zu beachten ist, daß die *saptabhaṅgī* von wichtigen Jaina-Philosophen nur in einem gewissen Feld von Aussagen für sinnvoll erachtet wurde, dem ihrer (heiligen) Schriften (*āgama*), obwohl diese Bereichsabgrenzung von anderen Denkern dieser Tradition auch wieder überschritten oder nicht beachtet wurde (cf. K. V. Bharadwaja, The Jaina Concept of Logic, pp. 364–365), insofern die sieben Aussagen womöglich nicht den Charakter von Aussagen, Urteilen trügen (cf. o.c., p. 372): „would not be concerned with the question of truth at all" (R. Pandeya, Indian Studies in Philosophy, p. 122, cf. o.c., p. 123), somit auch nichts mit einer mehrwertigen Logik zu tun hätten: „Therefore those who take pride in stating that Syādvāda is an Indian version of multi-valued logic are misguided." (o.c., p. 123) Für eine

ihres Selbstwiderspruchs von Form und Gehalt[26] usw., würde den Rahmen dieser Studie sprengen.

Eine Bemerkung wollen wir im Hinblick auf unsere folgenden Gedankengänge aber doch wagen, auch wenn sie von der Sicht der Jaina's aus ins Leere gehen mag, und zwar die, daß der Syādvāda mit seinem Heptagramm nicht die »Bedingtheit« des Urteilens selbst und damit die Möglichkeit seiner Suspendierung demonstrieren kann, nicht einmal die Relativität von Einzelpositionen; er kann diese nur sammeln.[27] Ob er dem Pyrrhonismus sehr nahe kommt,[28] möge man entscheiden, sobald das Kapitel unserer Abhandlung zur Skepsis gelesen ist.

Wenn der Mahāvīra-Anhänger aber das letzte und realistische Wort über das Wesen von Wirklichkeit hätte, er könnte das Ziel des Heiligen, des *kevalin*, des Abgeschiedenen und Einsamen, dessen der Ab-solutheit, Abgeschiedenheit (*kaivalya*) erlangt hat, niemals rational erweisen, ohne sein Siebengliederschema zu sprengen. Oder anders ausgedrückt, beschriebe dieses Realität korrekt, so könnte es die Tīrthaṅkara's (Furtbereiter) und Jina's (Sieger, Helden) in der Weise, wie sie von ihren Verehrern benannt werden, „*muni*, d.h.

Sammlung von Grundbestimmungen des Syādvāda cf. K. V. Bharadwaja, The Jaina Concept of Logic, pp. 368–369; cf. o.c., p. 369: „These seven *syāt* sentences are far from being clear." Aufgrund des interpretativen Durcheinanders, das innerhalb und außerhalb der Befürworterschar dieser Lehre und zwischen diesen beiden herrscht, nehmen wir uns die Freiheit, eine tiefere Auseinandersetzung zu vermeiden.

[26] Cf. C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, pp. 54–62; P. T. Raju, Structural Depths of Indian Thought, pp. 132–135.

[27] Cf. R. Pandeya, Indian Studies in Philosophy, p. 123.

[28] Cf. B. Ñānajīvako, The Indian Origin of Pyrrho's Philosophy of Epoche, p. 326: „The principle of *anekāntaḥ* seems, however, to be closer to Pyrrho's *ouden mallon* than to the *catu-koṭi* criterion as applied by Buddho."

„schweigsame“ Weise[n] und Asketen“[29], nicht geben, denn wäre das Beschriebene und Gesagte dieserart real, sprich an sich identisch und different, sagbar und unsagbar, bestimmt und unbestimmt zugleich, wie könnte es als Unbeschriebenes, Unbestimmtes und Ungesagtes und in Ab-solutheit (*kaivalyam*) erfahren werden, und warum sollte es auch? Große Jaina-Denker haben diese Schwierigkeit durch Unterscheidung der Wahrheitsebenen, ähnlich der des Mahāyāna und Vedānta, und uneingestandene, doch ausgesprochene Inanspruchnahme eines Un-mittelbaren, i.e. Ab-soluten in Form von *prajñā* (Weisheit) und deren Träger *ātman* (Geist, Selbst, »Seele«) zu beheben gesucht,[30] zur vollständigen Stimmigkeit konnten sie damit nicht vorstoßen, wenn ihre Lehre auch eine beeindruckende Liebenswürdigkeit, gepaart mit hoher Suggestivkraft annahm.

Ganz gewiß ist der Beitrag der Jaina's zur Vermittlung rivalisierender Weltanschauungen nicht zu unterschätzen und ins Bewußtsein aller engstirnigen Dogmatiker zu rücken. „The central philosophy of Jainism is sometimes described as the non-onesidedness of truth (*anekāntavāda*). In my opinion, this very important philosophic attitude derives its force from the value the early Jainas put on *ahiṃsā* 'non-violence'. … the Jainas carried the principle of non-violence from the physical and practical plane to the intellectual plane. Thus,

---

[29] B. Ñānajīvako, Buddhismus: Religion oder Philosophie?, p. 50.

[30] Cf. S. M. Shaha, The Dialectic of Knowledge and Reality in Indian Philosophy, pp. 83–88; C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, pp. 54–62; M. Hiriyanna, Essentials of Indian Philosophy, p. 69: „If all our knowledge concerning reality is relative, … , the Jaina view that it is so must also be relative. To deny this conclusion would be to admit, at least, one absolute truth; and to admit it would leave the doctrine with no settled view of reality, and thus turn it into a variety of scepticism.“

'respect for the life of others' was eventually transformed into an obligatory respect for the views and beliefs of others."[31]

Und, um zu unserem nächsten Kapitel überzuleiten, ‚es ist schon etwas dran' an der Feststellung, daß der Mittelweg des Buddhismus „is based upon rejection and exclusion"[32], der Mittelweg des Jinismus „upon acceptance and inclusion."[33] „.. Kundakunda's fourfold (or sevenfold) dialectic is positive in nature. Its function is to accommodate each and every view, while Nāgārjuna's fourfold dialectic is negative. It tries to remove the conflict inherent in reason or thought presented in the form of the view advocated by the opponent by rejecting both the opposite views taken singly or in combination."[34] „Thus, while the theory of *anekānta* was an attempt at the synthesis of the conflict apparent in experience and reason, the *madhyamā-pratipad*, as interpreted by later Buddhist thinkers, accentuated the conflict and denounced both the extremes as untenable and unacceptable."[35]

Trotz dieser theoretisch fixierten Bereitschaft zu Toleranz und Versöhnung konstruiert ein indischer Gelehrter und, wie es ganz den Anschein hat, Jaina-Gläubiger, die logische Stimmigkeit des Syādvāda schultypisch – quasi durch ein Reflektierverbot,[36] sich dabei nicht scheuend, das Madhyamaka als

---

[31] B. K. Matilal, The Logical Illumination of Indian Mysticism, p. 29.

[32] B. K. Matilal, The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-Vāda), p. 18.

[33] B. K. Matilal, The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-Vāda), p. 18; cf. idem, The Logical Illumination of Indian Mysticism, p. 30; P. T. Raju, Structural Depths of Indian Thought, p. 184.

[34] S. M. Shaha, The Dialectic of Knowledge and Reality in Indian Philosophy, p. 85.

[35] N. Tatia, Anekānta and Madhyamā Pratipad, p. 257.

[36] Cf. S. Mookerjee, The Jaina Philosophy of Non-Absolutism, pp.

„nihilism“[37], „unqualified“, „absolute scepticism“[38] und „cynicism“[39] auszugeben, und ihm „unvollkommene Beobachtung und ungerechtfertigte Verallgemeinerung“, „Unlogik“[40], „Perversion logischen Denkens“[41], „Absurdität“[42] und „Selbstwidersprüchlichkeit“[43] anzudichten. Dessen ungeachtet, oder gerade wegen der absurd wirkenden Verkehrungen der mit dem Anekāntavāda rivalisierenden Weltanschauungen, wollen

12–13, 65, 85–86, 96, 173; cf. o.c., p. 164: „But if we can persuade ourselves that *a priori* reasoning independent of experience is incompetent to yield insight into the nature of reals and their relations, we cannot accept the findings of idealists.“ Man achte bitte auf die Diktion und die geschickten Unterstellungen, die hier dem Vedānta unterschoben werden; mit dem Madhyamaka wird ebenso verfahren; wie sich die sogenannten Realisten und Pluralisten über Grenzen und Zeiten hinweg gleichen: ich möchte nur B. Russell nennen, der den Paradoxien der Selbstreferenz ebenfalls durch Reflektierverbot ent- oder beikommen wollte; cf. A. Dumitriu, The Logico-Mathematical Antinomies: Contemporary and Scholastic Solutions, p. 317: „… ‘The abstract is abstract’. By getting rid of this sort of proposition, in order to get rid of dangerous expressions, Russell has gone even further than the exacting Antisthenes.“ Cf. U. Blau, Wahrheit von innen und außen, p. 11: „.. wenn Sie semantische Selbstreferenz syntaktisch verbieten, werden Sie nie ein tieferes Verständnis von Semantik und Selbstreferenz gewinnen.“

[37] Cf. S. Mookerjee, The Jaina Philosophy of Non-Absolutism, pp. 74–75, 153, 164–165, 173.

[38] Cf. S. Mookerjee, The Jaina Philosophy of Non-Absolutism, pp. 60, 190, 192.

[39] S. Mookerjee, The Jaina Philosophy of Non-Absolutism, p. 190.

[40] S. Mookerjee, The Jaina Philosophy of Non-Absolutism, p. 76 (beide Stellen).

[41] S. Mookerjee, The Jaina Philosophy of Non-Absolutism, p. 191.

[42] S. Mookerjee, The Jaina Philosophy of Non-Absolutism, pp. 76, 191.

[43] S. Mookerjee, The Jaina Philosophy of Non-Absolutism, pp. 77,

wir die Lektüre des Werks dieses Non-Absolutisten jedem anempfehlen; manchmal kann ein Zerrspiegel viel besser zur (Selbst-) Erkenntnis dessen führen, der da hineinschaut, als ein glatter Spiegel.

Ob es der buddhistischen *via media* besser gelingt als der jinistischen, Wirklichkeit in einer Harmonie von Streitlosigkeit und Vernünftigkeit zu beschreiben, und das gerade durch »rejection and exclusion«, durch quaternäre Negation, das zu zeigen wird uns nun einige sehr mühevolle Gedankengänge hindurch beschäftigen.

79–80, 191.

3 Von den vier Ur-Sachen (*catuhi vatthūhi*) und den vierzehn nicht explizierten Sach-Verhalten (*catuddasa avyākata vatthūni*): Antinomienlehre bei Buddha und Kant

„Du sprichst als erster aller Mystagogen,
Die treue Neophyten je betrogen;
Nur umgekehrt. Du sendest mich in's Leere,
Damit ich dort so Kunst als Kraft vermehre; ...
Nur immer zu! wir wollen es ergründen,
In deinem Nichts hoff' ich das All zu finden."[1]

3a *Catuṣkoṭi* und „Logik"

Häufig wird der Versuch, Nāgārjuna eine „Logik" des Tetralemmas zu unterschieben,[2] mit dem Vers 18.8 der ›Kārikā‹ gerechtfertigt. Dieser lautet: *sarvaṃ tathyaṃ* [*na vā tathyaṃ*]

---

[1] J.W. v. Goethe, Werke, 1.15.1.71–72.6249–6252 ... 6255–6256 (Faust 2).

[2] Der Terminus Tetralemma findet sich schon bei R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe 3.230, und wird o.c., 1.274, s.v. Dilemma im Zusammenhang mit dem Disjunktionsschluß bzw. dem Schluß mit mehrgliedrigem disjunktiven und zugleich hypothetischen Obersatz genannt; er wurde von S. Schayer, Einleitung in: Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā, pp. XXVI[3], XXX, als Übersetzung für *catuṣkoṭi* in die indologische Diskussion eingeführt, und von R. H. Robinson als nun meistgebrauchtes sprachliches Äquivalent dafür in die angelsächsische buddhologische Literatur übertragen; cf. R. H. Robinson, Book Review: K. N. Jayatilleke: Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 76, wo allerdings eine falsche Referenz für die Herkunft in Schayer's Werk angegeben ist; cf. R. H. Robinson, Early Mādhyamika in India and China, p. 331, Index, s.v. *catuṣkoṭi*.

tathyaṃ cātathyameva ca | naivātathyaṃ naiva tathyametadbuddhānuśāsanaṃ ‖[3]: „Alles (*sarvaṃ*) ist so/wahr/wirklich (*tathyaṃ*) (λ_1) oder/und (*vā*) nicht so (*na tathyaṃ*) (λ_2) und auch (*eva ca*) so und nicht so (*tathyaṃ ca-atathyam*) (λ_3), weder (*naiva*) nicht so (*atathyaṃ*) noch so (*naiva tathyam-*) (λ_4): dies (*etad-*) die Warnung/Ermahnung/Vorsichtsmaßregel/Vorschrift/Unterweisung/Lehre/der Rat des Buddha (*buddhaanuśāsanaṃ*) (»Λ«)."

Schon die ersten buddhistischen Interpreten, auch die größten unter ihnen, Candrakīrti z.B., haben geglaubt, der Meister habe hier eine eigene, nach der Lehre Buddha's, der *buddha-śāsana* geformte Doktrin einer nach dem *upāya*-Prinzip gestuften[4] 'Logik der Verstehens' vorgetragen[5]. Doch so erlaucht die Reihe der Befürworter, Gegner und neutralen Betrachter der Lehre des Ārya, die diesen Gedanken vorgebracht haben, auch sein mag, wir lassen uns hiervon nicht irremachen. Während der Erleuchtete noch sehr wohl eine positive »Lemmatik« zu Lehrzwecken eingesetzt haben mag, welche, das ist ebenso unbestritten, eine feinere Klassifikation von empirischen Datis als strikt dichotome Propositionen ermöglicht haben könnte[6], eine exaktere Ordnung von gegnerischen Weltbildern und folglich deutlichere ethische

---

[3] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 18.8; „*naiva*" (aus: *na-eva*) = verstärktes „*na*"; cf. Mūla-madhyamaka-kārikā 18.6; die ›Kārikā‹ wird durchgängig zitiert nach: ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, Madhyamakavṛttiḥ (Prasannapadā).

[4] Cf. Candrakīrti, Madhyamakavṛttiḥ (Prasannapadā), ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, p. 369 ≙ ⟨tr.⟩ M. Sprung, Lucid Exposition of the Middle Way, p. 181.

[5] Cf. auch die Übersetzungen der Parallelstellen aus dem Tibetischen und Chinesischen von M. Walleser, Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna.

[6] Cf. K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 342.

Anweisungen, erste Ansätze einer gewissen Hierarchisierung und so Sicherung von Lehrvollzügen, ist das Telos des Ārya diesbezüglich ein anderes, und zwar die vollständige Zerreibung aller Feststellungen zwischen den Mühlsteinen seines Konsequentialismus[7] (*prasaṅga-āpādana*), seiner „Konsequenzmacherei", um einen von Arthur Schopenhauer im verwerflichen Sinne einer unredlichen Disputierkunst gebrauchten Terminus[8] positiv gewendet hier einmal einzuwerfen. Wie dies nun gegen einen beträchtlichen Teil der Tradition des Mahāyāna zu sichern sei? Einfach durch richtige Übersetzung des Wortes *buddha-anuśāsana* (n.), das den besagten Vers abschließt. Seine Konnotation ist nicht nur: Vorschrift, Rat, Lehre, Unterweisung des Buddha, wo sie mit der von *buddha-śāsana* koinzidierte, es hat mit Eindeutigkeit den zusätzlichen Gehalt von Ermahnung, Warnung, Vorsichtsmaßregel, ja Strafe und Züchtigung. Hier stimmen wir einem modernen Buddhismus-Forscher zu, der ob seiner hīnayānistischen und pragmatistischen Leseweise des Madhyamaka oft seltsam verschobene, doch wegen dieser Überraschungsoptik auch erhellende Kommentare gibt, wenn er übersetzt wie wir, und zusätzlich bemerkt: „So far, our analysis of Nāgārjuna's statements has failed to reveal any form of four-cornered logic that he used to *establish* an ultimate truth. Whenever he utilized it, he did so in order to reject metaphysical assumptions, rather than to establish something or some theory."[9] Eine starke klassische Stütze bekommt

---

[7] Ausdruck bei D. S. Lopez, A Study of Svātantrika, p. 66: „Prāsaṅgikas (Consequentialists)"; zum »Verhältnis« von *prasaṅga* und déconstruction cf. B. K. Matilal, Is *prasaṅga* a Form of Deconstruction?.

[8] Cf. A. Schopenhauer, Paralipomena § 26 ≙ Sämtliche Werke, 5.39 ≅ Der handschriftliche Nachlaß 3.686.

[9] D. J. Kalupahana, Nāgārjuna, p. 270; auf der richtigen Fährte war hier schon J. F. Staal, Exploring Mysticism, p. 39, der meinte, daß man

unsere Deutung zudem durch einen Ausspruch des direkten Schülers von Nāgārjuna, Āryadeva[10]. Freilich, Vernünftigkeit und Gültigkeit des Geviertgebrauchs bleiben im heilspragmatischen Sinne (*upāya*) unangetastet, ja, wozu benutzte der Meister dieses vernunftmäßige Hilfsmittel denn, hätte er seinen Wert auf der Ebene weltlicher Angelegenheiten (*vyavahāra*) nicht allerhöchst geschätzt? Doch bleibt die Explikation der transzendentalen Implikationen, die die Mādhyamika's deutlichst erkannt, und das Wissen davon erfolgreich genutzt haben, bei ihnen strikt im Hintergrund; dies erst ist das Spezifische und fast Einmalige, aber auch Schwierige und zum Mißverstehen Anlaß Gebende ihres Śūnyavāda, ihrer Lehre von der Leere: „Wahrscheinlich wird das Verständnis des Denkens Nāgārjuna's durch dessen beinahe vollendeten Charakter erschwert; daraus erklären sich auch die unterschiedliche Auslegung seiner Schriften sowohl von seiten der

die catuṣkoṭi vor logischen Rätseln bewahren könne, 'wenn man annehme, der Beobachtung von Richard Olsen (unveröffentlicht) folgend, die in Übereinstimmung mit Nāgārjuna's Praxis sei, daß die Mādhyamika-Philosophen, trotz der Passagen wie MMK 18.8 … , alle vier Sätze, die der Buddha unterlassen hat zu beantworten, als ungültig oder unpassend verworfen habe'; seiner Meinung nach wäre dadurch das Denkgesetz vom ausgeschlossenen Dritten »gerettet«; cf. B. K. Matilal, The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-Vāda), p. 50: „The Mādhyamikas, insofar as they concede that the fourth possibility in the tetralemma is a refutable thesis or position, seem to run against the principle of excluded middle. But, of course, the Mādhyamikas would reject any plausible philosophic position (including the "neither A nor not-A" type). And they can avoid inconsistency as long as they can maintain their own non-committal attitude toward acceptance of any philosophic thesis."

[10] Āryadeva, Catuḥśataka 8.20; wir haben den Vers übersetzt in unserem Kapitel 4c; zur Zerreißung der Nyāya-Logik cf. Nāgārjuna, Vaidalyaprakaraṇa, ⟨edd./trr.⟩ F. Tola / C. Dragonetti.

alten indischen Denker als auch von seiten der modernen orientalischen und abendländischen Gelehrten."[11]

Der Grund für die Methodik der Mādhyamika's dürfte ganz einfach in dem nicht mehr zu überbietenden Festhalten an der gegenstands-, d.h. weltorientierten »Ratio«, repräsentiert insbesondere im Satz vom zu vermeidenden Widerspruch liegen, welches letztlich erst die Widersprüchlichkeit und Absurdität und in Folge davon die Leidhaftigkeit im Umgang mit allem Gegenständlichen und Welthaften zutage fördert. Es kann deshalb nur als eine Burleske angesehen werden, was einige namhafte, meist westliche, Buddhologen und Indologen – große abendländische Philosophen haben sich mit der rühmlichen Ausnahme Karl Jaspers'[12] bisher zum Mittelwegbuddhismus noch nicht geäußert – angesichts der rationalen oder logischen Stimmigkeit des Madhyamaka und seiner zentralen Argumentationsfigur, der *catuṣkoṭi* oder *catuṣkoṭikā*, von sich gegeben haben.

---

[11] A. Bareau, Die Religionen Indiens, 3.159; cf. P. Tuxen, In What Sense Can We Call the Teachings of Nāgārjuna Negativism?, p. 233: „His was a mind so keen that many people could not catch the aim of his teachings." Cf. H. Zimmer, Philosophie und Religion Indiens, p. 464: „Die kühne Konsequenz, mit der diese Verkündigungsweise durch alle Phasen des Denkens und Fühlens bis zur äußersten Grenze durchgeführt wird, ist von einem herrlichen, wahrhaft großen Hauch von Freiheit getragen, der alle Schriften des Mahāyāna durchweht." Cf. 454: „Nāgārjuna … war keineswegs ein «simplificateur», sondern einer der bedeutendsten Metaphysiker, die die Menscheit überhaupt hervorgebracht hat." Die Einmaligkeit Nāgārjuna's liegt u.E. nicht im Was seiner Lehre, sondern im Wie, in ihrer Form und Gründlichkeit, cf. V. Fatone, The Philosophy of Nāgārjuna, p. 2: „None of the problems which Nāgārjuna poses and tries to solve are unknown in the West. Rather its interest resides in the fact that he gives us, in condensed form as it were, many problems which Western philosophy has considered through the centuries."

[12] Cf. K. Jaspers, Die großen Philosophen 1.934–956.

Die bisherigen Versuche, eine Logik der *catuṣkoṭikā* zu formulieren, meist begleitet mit dem Anspruch von Gültigkeit auf alle Zeiten, haben jeweils nur bis zur nächsten Konter-Publikation standgehalten. Es ist schon erheiternd, wie viele derjenigen, die Nāgārjuna der Verletzung der Denkgesetze für schuldig befunden haben, sich gegenseitig ob ihrer Irrtümer und Mängel in der logischen Sprachanalyse und Symbolisierung – darüber geht eine solche „Logik" ob des Forschungsgegenstandes ja nicht hinaus, und kann es auch nicht[13] – beschämt haben. Wie leicht läßt sich mit ein paar mathematisch aufgeputzten Formeln doch Eindruck machen, mit einigen unfehlbar scheinenden, weil kalkulatorisch wirkenden Operationen, die altmodisch begriffliche Reflexion verblüffen. Doch was hier geboten wird, ist wohl ein Beispiel von Diaphonie, wie sie der kühnste Skeptiker den verstiegensten Spekulationskünstlern nicht unterstellen würde[14]. Aber wir wollen nicht pauschalieren. Die härtesten unter den Logikern wissen um die Problematik ihrer Disziplin und deren Grenzen sehr wohl und halten sich mit vorschnellen Lösungen zurück.

Die (Pseudo-) Logifizierung dieser komplizierten Reflexionsphilosophie hat tatsächlich zu einer Verdeckung ihrer »metaphysischen« Implikationen beigetragen und Resultate vorgezeigt, wo das Fragen erst richtig anfängt. Mit ihrem jedesmaligen Scheitern erweist sie den Philosophen zum

---

[13] Cf. R. H. Robinson, Book Review: K. N. Jayatilleke: Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 76: „It is hard to see how Jayatilleke can call the catuṣkoṭi a »logic«, since it is merely a set of four clause patterns constructed with »and« and »not«, and connected by »or«. It is not a calculus, it produces no theorems, and it participates in no forms of inference such as Aristotle's or Dignāga's syllogisms."

[14] Keine Entscheidung trifft R. N. Ghose, The Dialectics of Nāgārjuna, pp. 264–299, er stellt fast nur noch Meinungen über die Sache vor.

Glück den Dienst, auf ihre eigenen Voraussetzungen, welche nur zu gerne als absolut geklärt ausgegeben werden bzw. als selbstverständlich und somit fraglos hinzunehmen, oder von weniger Kompetenten als solche verkannt werden, aufmerksam zu machen, womit wir wieder zu Nāgārjuna's Ansinnen zurückkehren.

Wenigstens wird diese Blöße einiger buddho-logischer Koryphäen bedeckt von einer Zahl akribischer Forschungen, deren Resultate, wenn im Detail zwar oft nur tastend, somit nicht selten falsch, den Grundsinn der ursprünglichen Lehre allmählich und mühsam zu erhellen helfen[15]. Selbst diejenigen logischen Experimente mit dem Vierkant des Mittelwegs, die in diesem tatsächlich eine Logik, eine »andere« Logik als die unsrige, die bei uns allgemein die Aristotelische und klassische geheißen wird, und der in Indien die Logik des Nyāya(-Vaiśeṣika) entspricht, vermuteten, tragen indirekt zu einer Klärung bei, auch dann, wenn sie in ihrem Grundsinn und/oder den Einzelheiten unrichtig sind. Denn einmal erregen sie, wie gesagt, den sie korrigierenden und zurechtweisenden Widerspruch, und ein andermal wird durch sie ganz besonders deutlich, daß gewissen Problemen mit »Logik« im modernen Sinne nicht beizukommen ist, da sie dieser je schon »vorausliegen« und als vorausgesetzte in sie eingehen. Beim Tetralemma kann es sich, wenn überhaupt um eine Logik,[16] nur um eine transzendentale, d.h. eine Logik der

[15] Eine Summa des Forschungsstandes bis zum Jahr 1977 samt wohltuend kompetenter Diskussion und Kritik gibt D. S. Ruegg, The Uses of the Four Positions of the *catuṣkoṭi* and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism; viele der neueren Versuche werden in unserer Studie irgendwie und irgendwo genannt und müssen deswegen hier nicht eigens aufgelistet werden.

[16] Cf. V. K. Bharadwaja, Rationality, Argumentation and Embarrassment: A Study of Four Logical Alternatives (*catuṣkoṭi*) in Buddhist Logic, p. 303: „It is my contention that philosophers who have worked

Logik handeln. Weil dies, so weit uns bekannt, in der wissenschaftlich-philosophischen Literatur bisher noch kaum ausgesprochen, viel weniger Entsprechendes ausgeführt wurde, wird uns anschließend keine kleine Aufgabe bevorstehen, wenn wir ein solches Unterfangen anpacken. Wir können natürlich nur erste Anregungen zur vertieften Erforschung geben, welche u.E. unbedingt das Fichtesche Projekt der «Wissenschaftslehre» und daran anschließende Projekte mit indischen Philosophemen ins Benehmen zu bringen hätte. Sollte unsere Studie nur Anlaß dazu sein, nicht mehr, so sähen wir uns gerechtfertigt, dieses überaus anspruchsvolle Studium begonnen zu haben. Sollte sie zudem Vorstrukturierungen liefern, die es gestatten, entlang ihrer erfolgreich fortfahren zu können, so überträfe das all unsere Erwartungen.

in this area of Buddhist logic during the past fifty years or so … show either an obsession with logic, or a tilt in favor of the Inexpressible, or have felt a certain level of philosophical embarrassment …“

3b Die vier Setzungen oder Standpunkte im Pāli-Kanon

„Nur mit den höchsten Gestaltungen des philosophischen und religiösen Geistes unserer europäischen Kultur kann der Buddhismus parallelisiert werden." „Wohl die höchste Blüte indischer Religiosität, einer in Schau und ringender Tat rein nach innen gewandten – ich möchte sagen einer nicht »transzendenten«, sondern »transzendentalen« – tritt erst mit diesen Übertragungen [des Pāli-Kanons durch K. E. Neumann] in den Horizont unseres religiös-ethischen und philosophischen Bewußtseins, zweifellos dazu berufen, es von nun ab wirksam mitzubestimmen."[17]

Wollen wir verstehen, warum Nāgārjuna im oben zitierten Vers 18.8 der ›Kārikā‹ dem großen Weltenlehrer die Ermahnung und womöglich den Rat in den Mund legt, bezüglich aller Dinge vier Setzungsvarianten (*catuhi vatthūhi*[18], *catūhi ṭhānehi*[19]) zu beachten, dann müssen wir zumindest erwähnen, wie das Tetralemma in den kanonischen Pāli-Schriften als Lehrinstrument eingesetzt wurde. Es ist sehr wichtig, zu wissen, daß Buddha, der (von seinen Anhängern) grundsätzlich nicht zu den Lehrern gezählt wurde, die 'hinsichtlich ihrer Lehren die Faust geschlossen halten, wie so mancher Meister'[20], viererlei Weisen des Antwortens unterschieden

---

[17] E. Husserl, Über die Reden Gotamo Buddhos II. Edmund Husserl, pp. 18–19.

[18] Dīgha-Nikāya 1.2.16; 1.2.21; 1.3.58; 1.3.71 et al.

[19] Cf. Saṃyutta-Nikāya 4.380; cf. K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 339.

[20] Cf. Milindapañha, ⟨ed.⟩ V. Trenckner, p. 144, frei nach ⟨tr.⟩ Nyanatiloka, p. 161; cf. den dortigen Verweis auf Dīgha-Nikāya, Nr. 10:

hat: entweder definitiv (*ekaṃsa-vyākaraṇīyo*), analysierend (*vibhajja-vyākaraṇīyo*), mit Gegenfrage (*paṭipucchā-vyākaraṇīyo*) oder in Form einer Suspendierung, eines Abstellens und Stehenlassens der Frage selbst (*ṭhapanīyo pañho*).[21]

Dies heißt also, daß es in seiner heilspragmatischen Dogmatik durchaus und wo immer möglich und angezeigt positive, also thetisch formulierte Lehrinhalte gibt, mit Hilfe derer der Jünger den Weg aus Unwissenheit und Verstrickung in der Wandelwelt hin zur Loslösung für ihn verständlich finden sollte[22]. Dabei greift er nicht selten die zu seiner Zeit anscheinend beliebten Negationsformeln auf und an, selbst ein Tetralemma benutzend, in dem, wie heutige Buddhologen übereingekommen sind, die Alternativen wechselseitig ausschließend und insgesamt erschöpfend formuliert sind;[23] auf gut deutsch, daß bei einer Tabellierung von Propositionen im

Mahā-Parinibbāna-Sutta.

[21] Cf. Dīgha-Nikāya 33.1.11.XXVIII (Vol. 3, p. 229); Milindapañha, ⟨ed.⟩ V. Trenckner, pp. 144–145; wegen weiterer Textstellen in den kanonischen Schriften konsultiere man: É. Lamotte, Le Traité de la grande vertu de sagesse, 1.158²; Mahāprajñāpāramitāśāstra 75a, 253b ≙ ⟨ed.⟩ É. Lamotte, 1.158; 3.1682; zur Sache cf. V. K. Bharadwaja, Rationality, Argumentation and Embarrassment: A Study of Four Logical Alternatives (*catuṣkoṭi*) in Buddhist Logic, pp. 304–308.

[22] Cf. A. Wayman, Who Understands the Four Alternatives of the Buddhist Texts?, pp. 457–458.

[23] Cf. K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, pp. 339–351, dort auch die Explikation und somit Nennung der Stellen im Pāli-Kanon; idem, The Logic of Four Alternatives, pp. 69–71; A. Wayman, Who Understands the Four Alternatives of the Buddhist Texts?, p. 454; R. H. Robinson, Early Mādhyamika in India and China, p. 57; idem, Book Review: K. N. Jayatilleke: Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 77; idem, Some Aspects of Nāgārjuna's System, pp. 301–302; R. D. Gunaratne, The logical form of catuṣkoṭi: A new solution, pp. 213–215, 223, 234; idem, Understanding Nāgārjuna's Catuṣkoṭi, pp. 220, 224.

catuṣkoṭi-Stil, wo angezeigt, nur eine als gültig behauptet, alle anderen, die das Universum bezüglich dieses Sachverhalts erfüllen und ausmachen, aber negiert werden. Ausnahmen sind nach dem Verdikt moderner Interpreten zum einen die »Artikel«, die sprachlich zwar möglich und denkbar seien, aber die Situation verzerrt und als unzureichend erforscht etc. widerspiegelten; Fragen dieser Art würden für unangebracht oder irreführend (*na kallo pañho*) angesehen und gewöhnlich mit „*na h' idaṃ*" (so ist es nicht) v e r n e i n t. Zum anderen diejenigen »Artikel«, bei denen die Prädikate nicht zum Subjekt paßten bzw. die Subjektmenge leer sei (*na upeti*); sie würden mit „*mā h' evaṃ*" ([sage] so wahrlich nicht) a b g e w i e s e n (*ṭhapanīyo*), die Sachverhalte und Gegenstände dieserart zu nicht erklärten (*avyākata*/*avyākṛta*).[24]

Ein moderner Interpret veranschaulicht die thetische Tetralemmatik des Buddha, die also, bei der eine gültige Antwort gegeben werden kann, eine „two-valued logic of four alternatives"[25], das Pāli-Disiunctum sozusagen, mit dem Beispiel einer Disjunktion, „bewußt und zweckgerichtet in eine materiale Tatsache inkorporiert"[26], das einem Philosophen der neueren okzidentalen Tradition zur Verdeutlichung des Disjunktionsurteils diente: „… das ineinandergreifende

[24] Unsere kurzen Andeutungen stellen nur einen groben Durchschnitt der Lehrmeinungen zu dem gesamten kontrovers diskutierten Problemkomplex dar, cf. R. D. Gunaratne, The logical form of catuṣkoṭi: A new solution, pp. 231–232; K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, pp. 346–347; idem, The Logic of Four Alternatives, p. 81; V. K. Bharadwaja, Rationality, Argumentation and Embarrassment: A Study of Four Logical Alternatives (*catuṣkoṭi*) in Buddhist Logic, pp. 305–308.

[25] K. N. Jayatilleke, The Logic of Four Alternatives, p. 82; cf. idem, Early Buddhist Theory of Knowledge, pp. 341, 345, 350.

[26] B. Bosanquet, The Essentials of Logic, p. 125.

System von Weichen und Signalen nahe einer großen Bahnstation. Ich nehme an, daß das Wesen eines solchen Systems in den Vorrichtungen/-kehrungen zur unbedingten Schließung jeder Spur für alle außer jeweils einem jeglicher Gleise, die sie kreuzen oder in sie einmünden, liegt. Spur X nimmt Züge A, B, C, D auf; wenn die Einfahrt für die [Züge] aus A geöffnet ist, sind B, C und D *ipso facto* geschlossen; wenn A, B und C geschlossen sind, ist D geöffnet, usw."[27].

Nāgārjuna stellt auch das letzte Signal noch auf das Rot der Aporie und behindert damit die Vor- und Durchfahrt eines jeglichen Ideologie-Expresses auf die thetische Eingleisigkeit[28] zur Endstation eines dogmatischen Dauerhalts. Er unterbindet die metaphysisch instrumentalisierte Gedankenbewegung, hält aber die Schienentrassen für die ungehinderte, doch zugegebenermaßen beschwerliche Wanderschaft aus allen Himmelsrichtungen – Reflexionsschritt vor Reflexionsschritt – auf die Erleuchtung zu frei.

Im Bewußtsein dieses Sachverhalts könnte man nun auch die allgemein übliche Lesart des Verses 18.8 der ›Mūlamadhyamaka-kārikā‹, daß nämlich dem Buddha eine Lehrweise in den vier Extremgliedern des Urteilens (in welchen denn sonst? – *n' atthi ito bahiddhā*:[29] „es gibt keine außerdem") unterstellt wurde, als im höchsten Maße zutreffend anerkennen. Nāgārjuna als exquisiter Kenner der gesamten ihm voraufgehenden Tradition des *dhamma*[30] (der Lehre und Wahrheit des Śākyamuni) wußte sehr wohl, was und wie in

---

[27] B. Bosanquet, The Essentials of Logic, p. 125; in Originalsprache z.T. zitiert in: A. Wayman, Who Understands the Four Alternatives of the Buddhist Texts?, p. 454.

[28] Zur Eingleisigkeit cf. M. Heidegger, Was heißt Denken?, pp. 55–60; cf. auch die Unterscheidung der Jaina's zwischen *eka-anta-vāda* (Einseitigkeitslehre) und *an-eka-anta-vāda* (Nicht-Einseitigkeitslehre).

[29] Dīgha-Nikāya 1.2.21 (Vol. 1, p. 24) etc.

des Meisters Heilspragmatik (*vyavahāra*) gelehrt wurde, und zwar mit Hilfe der Panacea aller Lemmata, und in gut therapeutischer Manier: je nach Bedarf mit Hilfe eines und nur dieses. Von einer Stufung in bezug auf die in ihnen verkörperten Wahrheiten ist ja in dem besagten Vers nicht die Rede, obwohl man sich diese, den Mahāyāna-Kommentatoren nachgebend, wie wir noch zeigen werden, durchaus dazudenken kann, wo doch das *nirvāṇa*, seines Zeichens *summum bonum* der gesamten und vielgestaltigen Disziplin, und der Wahrheit, ganz allgemein und im Stile des Veda(-anta) von den Anfängen an vornehmlich mit dem obersten und doppelten Nein der vierten Setzung von „Weder Sein – noch Nichtsein" ausgewiesen[31] und mit dem Mittelweg identifiziert wurde.[32]

Entschieden weisen wir folglich K. N. Jayatilleke's grundverkehrte und verstiegene Behauptung zurück: „Suffice it to say that there is little evidence that Nāgārjuna understood the logic of the four alternatives as formulated and utilized in early Buddhism"[33], zumal dieser Autor den Vers 18.8 noch einseitig und somit irreführend übersetzt, „*vā*" nämlich mit „und", wo es genauso gut, ja eher noch „oder" bedeuten kann, und darauf kommt es hier an. Es spricht im Gegensatz

---

[30] Cf. C. Lindtner, Nāgārjuniana, p. 251.

[31] Cf. R. D. Gunaratne, Understanding Nāgārjuna's *catuṣkoṭi*, p. 227; E. Conze, Buddhist Thought in India, p. 219, wo Saṃyutta-Nikāya 2. [19–]20 (… *ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato dhammam deseti*) übersetzt ist; A. Wayman, The Buddhist "Not this, Not this", pp. 101–102, 109.

[32] Cf. Saṃyutta-Nikāya 2.17, 2.20, 2.61 sqq.; dazu später mehr.

[33] K. N. Jayatilleke, The Logic of Four Alternatives, pp. 81–82; cf. o.c., p. 82: „It is evident that Nāgārjuna and some of his commentators, ancient and modern, refer to this logic with little understanding of its real nature and significance."

zu solcher Meinung alles dafür, daß Nāgārjuna diese „Logik" erst vervollkommnet hat.

„The Buddha's deliberate ἐποχή towards current 'metaphysical' *antadvayadṛṣṭi* [Dogma der zwei Extreme] had a decisive impact upon Nāgārjuna, …"[34], ja ich wage zu behaupten, daß, was Buddha mitunter nur zur Seite gestellt und aufgeschoben (*ṭhapanīyo*), der Ārya aufgehoben hat (*prasajya pratiṣedha*) – im gut Hegelschen dreifachen Sinne – versteht sich. Er hat a) die ungenügende (transzendentale) Rationalität darin, repräsentiert in Form definitiver quasimetaphysischer Sätze, *dṛṣṭi*, negiert[35] und b) das Schema konserviert,[36] indem er sich der Vollständigkeit seiner Demonstrationen halber ja weiter aller Lemmata, wenn auch meist in Minus-Setzung, bediente, und es c) in einer elevatio[37] mittels eines universalen unendlichen Vierfach-Urteils – letztlich über das Urteilen selbst – zur *catuṣkoṭikā* höherer Potenz entwickelte, welche die Durchsicht durch jedwede Urteilsposition kraft ihrer Entleerung, Aushöhlung, E-liminierung und Annullierung aller Letztgültigkeit gewährt.

Schlußendlich kann er nicht nur verkünden, daß da überhaupt keine Behauptung seinerseits existiere (*na-asti mama*

---

[34] C. Lindtner, Nāgārjuniana, p. 253; cf. R. D. Gunaratne, Understanding Nāgārjuna's *catuṣkoṭi*, pp. 229–231; L. Schmithausen, Ich und Erlösung im Buddhismus, p. 166.

[35] Cf. R. D. Gunaratne, The logical form of catuṣkoṭi: A new solution, p. 215: „At any rate, it would appear that *catuṣkoṭi* as an instrument to reject metaphysical speculation and dogmatism gets emphasis not in early Buddhism but in the Mādhyamika systems." Cf. idem, Understanding Nāgārjuna's *catuṣkoṭi*, p. 230.

[36] Cf. R. D. Gunaratne, Understanding Nāgārjuna's *catuṣkoṭi*, pp. 230–231.

[37] Cf. R. D. Gunaratne, Understanding Nāgārjuna's *catuṣkoṭi*, pp. 230–231.

pratijñā),[38] was von seinem Schüler Āryadeva mit Hilfe einer *trikoṭi*, einem Thesendreikant, bekräftigt wird: „Eine These (*pakṣo*-) von »Sein« ($-\lambda_1$), »Nichtsein« ($-\lambda_2$) und auch »Sein und Nichtsein« ($-\lambda_3$) (*sad asat sadasac ca-iti*) .. [unsererseits] ist nicht evident/existent (*na vidyate*)"[39], und schließlich als Methodologie der sich als rechtmäßige Nachfolger ihres Lehrers vermeinenden Mādhyamika's unter dem Namen *prasaṅga* (Konsequenz) festgeschrieben wurde, was ihnen die Bezeichnung Prāsaṅgika-s (Konsequentialisten) eintrug[40], sondern sich noch überbietend und bis an die Grenze des Verständlichen ausgreifend zudem festhalten, daß vom Buddha (*buddhena*) nicht (*na*) irgendwo (*kvacit*) irgendwem (*kasyacit*) irgendein Was/irgendein Element/irgendwelche Lehre (*kaścid dharmo*-) aufgewiesen worden ist (*deśitaḥ*)[41].

Die Tetralemmatik der frühen Pāli-Schriften dürfte insbesondere im Zusammenhang mit den *avyākṛta*-Gegenständen (Pāli: *avyākata*), den Artikeln, welche als nicht manifest (gemacht), undeutlich, unverständlich, nicht analysiert, ungeklärt, ununterschieden, undefiniert (geblieben) suspendiert, aufgeschoben, zur Seite gestellt wurden, spürbaren Einfluß auf die spätere Entwicklung buddhistischer »Dogmatik«

---

[38] Nāgārjuna, Vigrahavyāvartanī 29.

[39] Āryadeva, Catuḥśataka 16.25 ≙ ⟨ed.⟩ K. Lang, p. 150: *sad asat sadasac ceti yasya pakṣo na vidyate* | wir haben den übersetzten Versteil aus dem Kontext genommen; die Werkstattübersetzung des gesamten Verses findet sich im Kapitel 4c.

[40] Cf. Candrakīrti, Madhyamakavṛttiḥ (Prasannapadā), ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, pp. 23–28.

[41] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhaymaka-kārikā 25.24; wir sind uns der Übersetzungsmöglichkeit von D. J. Kalupahana, Nāgārjuna, p. 369 und T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 51, durchaus bewußt und halten sie für eine, aber nur eine Alternative, die Beachtung verdient; cf. Nāgārjuna, Niraupamya-Stava 7.

gehabt haben[42], boten sie ob des Schweigens des Erleuchteten doch Anlaß zu Neugier und Diskussion, da man nun gerade wissen wollte und oft auch besser zu wissen glaubte, was diese Wortlosigkeit verhüllt haben könnte.

Dies ist ein Grund, warum wir sie hier wenigstens einmal vorstellen wollen. Vorweg darf gleich angemerkt werden, daß es sich bei diesen Fragen, die der Ordensälteste Māluṅkyāputta an den Erhabenen gestellt haben soll[43], und die, wie die quasi-kanonische Schrift ›Milindapañha‹ (zwischen dem 2. und 1. vorchristlichen Jh.) ausweist, zur Erläuterung dem indischen König griechischer Abstammung Menandros oder Milinda (ca. 2. Jh. v. Chr.) noch einmal von dem Mönch Nāgasena vorgetragen worden sein dürften, um höchst spekulativ-metaphysisch aufgeladene handelt.[44] Wir dürfen sie zunächst einmal so auflisten, wie sie in den Originalschriften aufscheinen.

Es handelt sich also um: 'Die abzustellende(n) Frage(n) (*ṭhapanīyo pañho*) aber, ob die Welt ewig (*sassato loko*) (λ_1), nicht-ewig (*asassato loko*) (λ_2), entweder endlich (anta-vā) (λ_1) oder unendlich (*ananta-vā ca*) (λ_2) oder endlich und auch unendlich (*anta-vā ca ananta-vā ca*) (λ_3) oder weder endlich noch unendlich (*n' ev' anta-vā na-ananta-vā*) (λ_4), ob Leben und Körper dasselbe (*taṃ jīvaṃ taṃ sarīran-*) (λ_1), verschieden (*aññaṃ*) (λ_2), der Tathāgata nach dem Tode (*param-maraṇā*) ist (*hoti*) (λ_1), nicht ist (*na hoti*) (λ_2), ist und nicht ist

[42] Cf. J. F. Staal, Exploring Mysticism, p. 36: „These musings of the venerable Māluṅkyāputta [der Heilige existiert nach dem Tode, existiert nicht, beides, keines von beiden] were destined to have a great future in the history of Buddhism."

[43] Cf. Majjhima-Nikāya 1.426 sqq. (Sutta 63).

[44] Cf. R. D. Gunaratne, The logical form of catuṣkoṭi: A new solution, p. 232; idem, Understanding Nāgārjuna's *catuṣkoṭi*, p. 230.

(*hoti ca na ca hoti*) (λ_3), weder ist noch nicht ist (*n' eva hoti na na hoti*) (λ_4)'[45].

Dies eine Form der unter dem Namen *caturdaśa-avyākṛta-vastūni*, der vierzehn undefinierten Artikel, Punkte oder Gegenstände[46] allgemein bekannten und berühmten vom Erlauchten suspendierten Thesen und Fragen. Wenn in der ersten Klasse die beiden fehlenden Positionen noch hinzukommen – unser Text hat ja nur zwölf vorzuweisen –, dann handelt es sich tatsächlich um vierzehn Positionen, von denen aber manchmal auch nur zehn aneinandergereiht werden.[47] Warum sind diese Artikel nun unbeantwortet verhallt, oder sollte ich besser sagen, warum hallen diese Artikel

---

[45] Milindapañha, ⟨ed.⟩ V. Trenckner, p. 145: „*Katamo ṭhapanīyo pañho: sassato loko ti ṭhapanīyo pañho, asassato loko ti, antavā loko ti, anantavā loko ti, antavā ca anantavā ca loko ti, n' ev' antavā nânantavā loko ti, taṃ jīvaṃ taṃ sarīran¯ti, aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīran¯ti, hoti tathāgato param¯maraṇā ti, na hoti tathāgato param¯maraṇā ti, hoti ca na ca hoti tathāgato param¯maraṇā ti, n' eva hoti na na hoti tathāgato param¯maraṇā ti ṭhapanīyo pañho; ayaṃ ṭhapanīyo pañho.*" Wir wählen diese Schrift als Beispiel aufgrund ihrer Bedeutung hinsichtlich der Beziehungen zwischen dem Buddhismus und griechischer Kultur. „An griechisch-indischen Kontakten hat es also in der Antike nicht gefehlt – bis hin zum griechischen König Menandros von Baktrien, der sich in Indien in den ›Gesprächen des Milinda‹ über die Lehre des Buddha aufklären ließ, Münzen mit dem Buddhistischen Rad der Lehre prägte und, wie Plutarch berichtete, seine Asche in alle Winde verstreuen ließ, weil die Legende dies auch von Buddha berichtete." (J. Lehmann, Buddha, p. 245).

[46] (skr.) *vastu*, (Pāli) *vatthu*: Ding, Gegenstand, Sitz, Ort, ist etymologisch verwandt zu deutsch „war", „wesen", „währen", cf. A. Walde, Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen 1.306–307.

[47] Belegstellen im Kanon sind gesammelt bei É. Lamotte, Le Traité de la grande vertu de sagesse, 1.154–158; T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 36[2]; P. Della Santina, Madhyamaka Schools in India, p. 15[2]; cf. Candrakīrti, Madhyamakavṛttiḥ (Prasannapadā), ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, pp. 446–447.

immer noch unbeantwortet von Meister Gotamo nach? „Buddha's silence signifies two things. It is a refusal to commit metaphysical nonsense, and it is a proposal to diagnose the human existence whose form is expressed in metaphysics."[48]

Doch hören wir zur Vergewisserung dazu auch klassische Statements. Im ›Mahāprajñāpāramitāśāstra‹ (Pseudo-) Nāgārjuna's werden sieben Gründe aufgeführt, denn einen Grund sollte es doch dafür geben, daß der Buddha nicht antwortet, wenn er es nicht den Meistern gleichtun wollte, die hinsichtlich ihres Wissens die Hand verschlossen hielten: Erstens beantwortete der Śākyamuni diese Fragen nicht, da sie eitel seien; zweitens, weil die Antwort darauf nicht nur keinen Gewinn brächte, sondern den Frager im Irrtum fesselte, da sie die wahre Lehre (von den Vier Edlen Wahrheiten) verstellte; drittens, weil diese Fragen nur vom Allwissenden erfaßt werden könnten; viertens verwechsle der Erhabene nicht das Seiende mit dem Nichtseienden und verkünde nur den wahren Charakter des *dharma*,[49] der im bedingten Entstehen bestünde, ob der Tathāgata nun sei oder nicht sei [spiele dabei keine Rolle];[50] fünftens, weil es falsch wäre, auf sie zu antworten, sind doch die Gegenstände nach denen gefragt wird, nicht-seiende und die Erkundigungen nach ihnen vergleichbar der nach der Größe des Sohnes einer unfruchtbaren Frau; sechstens beruhten diese vierzehn Fragen auf verkehrten Anschauungen und seien Irrealitäten mit welchen sich

[48] B. S. Yadav, Negation, Nirvāṇa and Nonsense, p. 465.

[49] *Dharma* kann hier dreifach verstanden werden: a) als wahre Lehre, b) als Gesetz, c) als Ding, Element, Trägerpartikel der Realität.

[50] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 25.17–18.

der Erwachte nie beschäftigt hätte; und siebtens sei keine Antwort schließlich auch eine Antwort.[51]

Wenn diese sachhaltig richtig „Nicht-Bestimmung" lautet oder besser: »stillt«, darf man dann nicht schließen, daß das, was sie derart »bestimmt« oder »nicht bestimmt« hat, als Bestimmungsloses zu charakterisieren ist, womöglich als Unbestimmbares? Ein »wahr« sein sollendes Nichtbestimmen kann ja keinesfalls auf etwas Bestimmtes referieren; die gültige apologetische Sentenz des ›Mahāprajñāpāramitāśāstra‹ wäre somit zusätzlich zur Sieben die Nummer 4, was in der ›Kārikā‹ des Ārya leicht zu verifizieren ist. Das »Große Fahrzeug« geht somit in seiner Erläuterung des Schweigens Buddha's von der einfach behaupteten heilsdogmatischen Rechtfertigung, wie sie in der ›Mittleren Sammlung‹[52] mit dem überaus berühmt gewordenen Gleichnis für die therapeutischen, die heilungs- und heilsfördernden Qualitäten des Erhabenen gegeben wurde, dem Gleichnis nämlich von dem Manne, der, durch einen Pfeil getroffen, statt nach rettendem medizinischem Beistand zunächst nach Aufklärung über Eigenschaften, Herkunft etc. des Pfeiles verlangte, über in eine rationale Begründung, welche am Ende selbstverständlich auch nur pragmatischen (*upāya*) Anspruch anmelden kann, dann

[51] Cf. Mahāprajñāpāramitāśāstra 74c–75a; 253b–c ≙ É. Lamotte, Le Traité de la grande vertu de sagesse, 1.153–158; 3.1682–1683; weitere Belegstellen im Mahāprajñāpāramitāśāstra sind verzeichnet bei K. Venkata Ramanan, Nāgārjuna's Philosophy, p. 358[38]; cf. das Forschungsergebnis von K. N. Upadhyaya, Early Buddhism and the Bhagavadgītā, pp. 282–301; o.c., p. 301: „Now we may briefly express our findings regarding the reason for Buddha's silence about the ten questions as follows: – Questions No. 1 to 4: – intellectually incomprehensible. Questions No. 5 to 6: – irrelevant and meaningless (due to misconception) Questions No. 7 to 10: – irrelevant and meaningless (due to inappropriateness)".

[52] Majjhima-Nikāya 1.429–430, Sutta 63 ≙ ⟨tr.⟩ I. B. Horner 2.99 sq.

genau, wenn die Vernunft selbst nur qua Floß[53] zur Überfahrt in das unmittelbare Gewahrwerden der Eigenschaftslosigkeit als eigenschaftslos durchschaut ist und nach Belieben liegengelassen werden kann, ob es nun am Ort bleibt oder von der Strömung abgetrieben wird.

Indem der Weise Gautama den beforschten Gegenstand durch Stille unbestimmt und unbegründet ließ, hätte er sein Wesen faktisch exakt demonstriert und in einem damit das dadurch Denotierte praktisch eingeholt. Der Begriff davon, Bestimmungslosigkeit, offenbart sich vor diesem Hintergrund als Umweg,[54] setzt er doch nichts anderes als seine eigene Ent–Setzung und stünde sich, so lange diese nicht vollzogen ist, in bezug auf sein Bedeutetes, nur selbst im Wege. Könnte man sich also eine direktere Lehrmethode als solch schweigende Rede (*mauna-vyākhyā*), solch beredtes Schweigen vorstellen? *nodāhṛtaṃ tvayā kiñcidekamapyakṣaraṃ vibho | kṛtsnaśca vaineyajano dharmavarṣeṇa tarpitaḥ ‖*[55]:

---

[53] Cf. Majjhima-Nikāya 1.135 (Sutta 22); 1.260–261 (Sutta 38): *kulla*; cf. Vajracchedikāprajñāpāramitāśāstra 2.6 ≙ ⟨tr.⟩ E. Conze, Buddhist Wisdom Books, p. 34: *kola*; Śaṅkara, Upadeśasāhasrī 1.3: *plava*; cf. Meister Eckhart, in ⟨ed.⟩ P. Strauch, Paradisus anime intelligentis, p. 130.18–21: „*wir muzin di dinc lip habin di uns zu Gode furderin, daz ist alleine libe mit Godis libe. habe ich di libe daz ich uber mer wil, und hette ich gerne ein schif, daz were allein daz ich gerne uber mer were, und alse ich uber mer cume, so inbedarf ich des schiffis nicht.*“

[54] Betreffs J. G. Fichte expliziert diese Problematik H. Gliwitzky, Einleitung in: J. G. Fichte, Wissenschaftslehre 1805, p. LXI.

[55] Nāgārjuna, Niraupamya-Stava 7; cf. idem, Mūla-madhyamaka-kārikā 25.24, und die interessante Übersetzungsvariante dieses Verses von G. Bugault, Nāgārjuna: Examen critique du nirvāṇa, p. 141, so wie Bugault's bedenkenswerten Hinweis zum Unterschied zwischen dem hinduistischen und buddhistischen *dharma* in diesem Zusammenhang (cf. o.c., p. 145[122]), welcher durch unser Zitat aus der hinduistischen Orthodoxie vom schweigenden Lehren des Bādhva, das anschließend angeführt werden wird, wenigstens in struktureller Hinsicht wieder

„O Meister (*vibho*), von dir (*tvayā*) wurde nicht (*na*) eine einzige Silbe (*kiñcid-ekam-apy-akṣaraṃ*) geäußert (*udāhṛtaṃ*) und [doch] (*ca*) wurde die ganze (*kṛtsnaś-*) zu belehrende (*vaineya-*) Menschenmenge (*jano-*) mit einem *dharma*-Regen (*dharma-varṣeṇa*) erfreut (*tarpitaḥ*).“

Man sehe mir diese übermütigen Gedankenspielereien, die des Ernstes nicht entbehren sollen, nach. Sie wollen darauf aufmerksam machen, daß Buddha's Gebärde anläßlich der *avyākṛta-s* sehr wohl aus einer Vernunft- bzw. Verstandesnotwendigkeit hervorgegangen sein könnte, im ›Milindapañha‹ lesen wir doch sowieso, daß die Erleuchteten keine Äußerung (*giram-*) ohne Ursache (*akāranam-*) und Begründung (*ahetutaṃ*)[56] tun,[57] eine Notwendigkeit, die spätere rational versierte und orientierte Anhänger ihm öffentlich zu unterstellen und ihren Zeitgenossen zu demonstrieren vermochten. Um eine historische Parallele für solch ein Verfahren sind wir nicht verlegen. Sie kann aus der indischen Orthodoxie via Śaṅkara's Advaita Vedānta beigebracht werden:

bāṣkalinā ca bādhvaḥ pṛṣṭaḥ san avacanenaiva brahma provāceti śrūyate – 'sa hovācādhīhi bho iti sa tūṣṇīṃ babhūva taṃ ha dvitīye tṛtīye vā vacana uvāca brūmaḥ khalu tvaṃ tu na vijānāsi | upaśānto'yamātmā' iti | tathā smṛtiṣvapi parapratiṣedhenaivopadiśyate – … ‖[58] „Und als Bādhva von Bāṣkali

relativiert wird; cf. Vimalakīrti's »donnerndes Schweigen« (Y. Sōgen, Systems of Buddhistic Thought, pp. 199–200).

[56] Was mit dem gleichen Recht auch als „ohne Grund“ übersetzt werden kann, das wissen wir sehr wohl, wagen aber einmal eine leicht überzogene Ausdeutung.

[57] Cf. Milindapañha, ⟨ed.⟩ V. Trenckner, p. 145 ≙ ⟨tr.⟩ Nyanatiloka, p. 162.

[58] Śaṅkara, Brahma-Sūtra-Bhāṣya 3.2.17 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 7.587; wir wählten die hier recht exakte, von uns jedoch leicht modifizierte und

befragt wurde, da erklärte dieser ihm das Brahman[59] durch Wortlosigkeit selbst (*avacanena-eva*), wie die Schrift erzählt: 'und er sprach: »lehre mir, o Ehrwürdiger, das Brahman«. Jener aber schwieg stille (*tūṣṇīṃ babhūva*). Als nun der andere zum zweiten oder dritten Male fragte, da sprach er: »ich lehre dir es ja, du aber verstehst es nicht; dieser Ātman ist still/friedvoll/beruhigt/gestillt (*upaśānto'yam-ātmā*)«.' – Ebenso wird in den Smṛti's [traditionellen Texten] das Brahman durch Ausschließung des anderen (*para-pratiṣedhena*) von ihm gelehrt."

---

an wichtigen Stellen mit sanskritischen Originalbegriffen versehene Übersetzung von P. Deussen, Die Sûtra's des Vedânta, p. 524; cf. Śaṅkara, Dakṣiṇāmūrti-Stotra, Eingangsvers: *mauna-vyākhyā-prakaṭita-parabrahma-tattvaṃ* (durch schweigsame Rede die Soheit/Wahrheit/das Prinzip des Überbrahman/höchsten Brahman dargelegt habend); cf. Kena-Upaniṣad 1.3; cf. V. Bhattacharya, The Basic Conception of Buddhism, pp. 12–23; A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.201–202; idem, Time and Eternity, pp. 54[42]–55, findet sich die Übersetzung von Aitareya Āraṇyaka 2.3.8.3: „Silence is a »Middle Way« between affirmation and negation; and what is probably the oldest text on Silence in this sense is to be found in the verses quoted in AĀ. 2. 3. 8, v. 3: »Of speech, that which is 'yes' and which is 'no' … Discarding, the prophets (*kavayaḥ*) found-their-quest; [Erst] bound by names, [now] they delighted in audition (*śruti*).« The Buddha characteristically »discards the yes and no« when he so often says that the condition of a Freedman, Arahant, post mortem, cannot be described by such expressions as »is« or »is not« or by any copulative or disjunctive combination of these expressions, – just as, for the Upaniṣads, the Self is *neti, neti*." Cf. dazu auch unser Kapitel 7b; cf. Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 319.5–9: „*Hie von sprichet sant Augustinus: daz schoeneste, daz der mensche gesprechen mac von gote, daz ist, daz er von wîsheit inners rîchtuomes swîgen künne. Dâ von swîg unde klaffe niht von gote, wande mit dem sô dû von ime klaffest, sô liugest dû, sô tuostû sünde.*" Cf. Kapitel 13a; auf M. Heideggers ganz anders gemeinte Seyns-Erschweigung oder Sigetik werden wir noch zu sprechen kommen in unserem Kapitel 4e.

[59] Und zwar das unterschiedslose: *brahma-nirviśeṣa-tvāt*, cf. Śaṅkara, Brahma-Sūtra-Bhāṣya 3.2.17 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 7.586–587.

Genau das ist es, was Buddha analog in bezug auf sich selbst tut. Nicht nur beschweigt er die *diṭṭhi*-s (Dogmata) der Spekulationskünstler. Zieht man die letzte Konsequenz aus seiner Lehrrede, dann wird ziemlich deutlich, daß der Erleuchtete, indem er alle Prädikate, die auf den angewandt werden, dessen Geist abgeschieden, befreit ist (*vimutta-citto*), kategorisch als unzutreffend negiert, daß er das Urteilen über die höchsten Gegenstände (*parama-artha*) sehr wohl verurteilt. Auf den Tathāgata treffen die Attribute, die den Sterblichen charakterisieren, nicht mehr zu, Mengentheoretiker und logische Sprachanalytiker mögen es wenden, wie sie wollen.[60] So unterbindet Meister Gotamo den Diskurs über

[60] Selbst R. D. Gunaratne, The logical form of catuṣkoṭi: A new solution, p. 232, gesteht ein: „It is also possible that the Buddha's standpoint was that the natures for which descriptions are attempted in these [*avyākṛta*-s] are not understandable conceptually but only "realized" otherwise." Unbedingt zu bedenken gegeben werden muß an dieser Stelle, daß die gewöhnliche Annahme, „that the Buddha refused to answer the so-called *avyākṛta* questions, is not quite correct, for the Buddha did give his answers to these questions on other occasions as recorded in the Canons. He ansered them in the negative. In the dialogue [zwischen Buddha und Katyāyana] it was asked:

"It is?" "No." "It ist not?" "No."

… I would interpret the second "No." here as the 'leap' negation, for it is similar to the fourth negation of the tetralemma. IT EMPTIES all possibilities." (B. K. Matilal, Logical and Ethical Issues of Religious Belief, p. 125; cf. idem, The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-Vāda), pp. 16–17) Daß Buddha mit der Negation sämtlicher vier Positionen antwortete, um so alle Setzungsmöglichkeiten auszuhöhlen, wird im Aggi-Vacchagotta-Sutta (Sutta 72) des Majjhima-Nikāya (1.487–488) vorgeführt, und zwar nicht nur nach den vierzehn nicht beantworteten Fragen, sondern zudem fünfmal hintereinander bei der Abfertigung aller fünf *skandha*-s (*khandha*), „Haufen" oder Gruppen individuums- oder ichbildender Bewußtseinsfunktionen: 1) *rūpa-skandha* (Form-Haufen, die Gruppe des Sinnlichen); 2) *vedanā-skandha* (Empfindungs-Haufen); 3) *saṃjñā-skandha* (Perzeptions-, Wahr-Nehmungs- oder Unterscheidungs-Haufen); 4) *saṃskāra-skandha* (Haufen der Gestaltungskräfte, Willenstendenzen und Intentionen); 5) *vijñāna-*

die vierzehn abzustellenden Artikel in der ›Mittleren Sammlung‹ mit einer *catuṣkoṭikā*, die auf das Ende des Sutta hin noch einige Male wiederholt wird, und ob ihres klar verneinenden Charakters mit Leichtigkeit Nāgārjuna unterschoben werden könnte: „»Entsteht«, Vaccha, paßt nicht (*Upapajjatîti kho Vaccha na upeti*) ($-\lambda_1$). … »Entsteht nicht«, Vaccha, paßt nicht (*Na upapajjatîti kho Vaccha na upeti*) ($-\lambda_2$). … »Entsteht sowohl, als auch entsteht nicht«, Vaccha, paßt nicht (*Upapajjati ca na ca upapajjatîti kho Vaccha na upeti*) ($-\lambda_3$). … »Weder entsteht, noch entsteht nicht«, Vaccha, paßt nicht (*N' eva upapajjati na na upapajjatîti kho Vaccha na upeti*) ($-\lambda_4$)."[61]

skandha (Haufen der puren Bewußtheit und des reinen Gewahrseins, bezogen auf die sechs »Sinne«: Gesichts-, Gehör-, Geruchs-, Geschmacks-, Tast- und Denksinn); zum Gebrauch des Tetralemmas im frühen Buddhismus cf. auch T. E. Vetter, The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism, pp. 54–60.

[61] Majjhima-Nikāya 1.486 (Aggi-Vacchagotta-Sutta = 72. Sutta).

3c Die *avyākata*-s und die Antinomienlehre Immanuel Kants

> *„In their conception of the function of philosophy, Kant and the Mādhyamika agree. Both address themselves directly to the criticism of the philosophical consciousness as exemplified in the different systems of thought, and only* indirectly *to an investigation of the real. As such, both the systems may be taken as the philosophy of philosophies – the reflective awareness of the working of philosophy."*[62]

Im Bewußtsein dieser Vorüberlegungen wären die explikatorischen Nicht-Explikationen zu den undefinierten und indefiniten Sachverhalten, wie sie als erweiterter Kategorienkatalog über einen kapitellangen Passus des Dīgha-Nikāya, im Brahma-jāla-suttam ausgebreitet sind, wo u.a. auch die Frage nach dem Entstehen (von Welt) mitthematisiert ist,[63] „in expliziter Übereinstimmung mit den Prinzipien eines subtil ausgearbeiteten logischen Systems (wie z.B. das *catuṣ-koṭika*-Prinzip, angewandt in der rationalsten Definition des *nirvāṇam*, die ich mir im ontologischen Denken vorstellen kann) … [,] perfekte logische Struktur eines explizit transzendentalen Systems, dessen archaisch formulierte Schematik in mir den Gedanken an eine trefflich ausgeführte Einführung von

---

[62] T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 295.

[63] Nähere Ausführungen zu den formalen Korrespondenzen zwischen den »Antinomien« Buddha's und Kants macht Bhikkhu Ñānajīvako in seiner Schrift: Dependence of Punar-Bhava on Karma in Buddhist Philosophy, pp. 4–6; zum Punkt der Bewirkung heißt es o.c., p. 5: „The subject of the third antinomy (causality) is basically the same in both systems, formulated as "thesis" (Buddha's *adhicca-samupannikā*). It is well known that Kant's attitude in this case is not impartial as far as the antithesis is concerned, while the Buddha does not formulate the antithesis at all, because he considers causality to be out of doubt and antinomy."

Beispielen aus Dante's Kosmologie in eine genial angepaßte Struktur Kantscher transzendentaler Dialektik wachruft."[64] „Es mag genügen, dieser sorgfältig ausgearbeiteten kategorialen Bestimmung der *vier Antinomien der reinen Vernunft* (Begrenzung von Zeit und Raum, Kausalität und Unsterblichkeit der Seele), die Schlußbemerkung des *Kevaddha-suttam* (*Dīgha-nikaya, XI*) über die kategorische Limitation unseres Verstehens (*viññāṇam*, Sansk. *vijñāṇam*, in der technischen Terminologie des Buddha), anzufügen, um diese *prima facie* Evidenz gegen Anschuldigungen zu komplettieren, daß Buddha ein unsystematischer, agnostischer und moralistischer, ja moralisierender Lehrer und Verbreiter von Common-sense-Ideen und Binsenweisheiten seiner Zeit und Gefilde war:

»Wo fassen Erde, Wasser, Feuer und Wind; lang und kurz; grob und fein; rein und unrein nicht Fuß? Wo werden beide: Name und Form vernichtet,[65] ohne eine Spur zurückzulassen?

---

[64] B. Ñānajīvako, My Approach to Indian Philosophy, pp. 304–305; cf. idem, The Indian Origin of Pyrrho's Philosophy of Epoche, p. 323.

[65] Name und Form/Gestalt/Erscheinung/Aspekt (*nāma-rūpa*) haben in indischen Philosophemen in etwa den Stellenwert wie bei uns concept-percept, cf. R. Puligandla, Fundamentals of Indian Philosophy, p. 331; A. K. Coomaraswamy, The Transformation of Nature in Art, pp. 199[52]–201; äußerst erhellend der Hinweis von A. K. Coomaraswamy, Time and Eternity, pp. 3[3]–4, zum möglichen jeweiligen etymologischen Zusammenhang von *real – res – reor* und *thing – think*, was nach ihm das Kompositium *nāma-rūpa* sinngemäß impliziere; speziell für den Buddhismus gilt: „*Nāma-rūpa*, literally name and form, that is to say, 'man's nature and fleshly substance'; and in the second place, .. the Five aggregates (*khandha, skandha*)." (A. K. Coomaraswamy, Buddha and the Gospel of Buddhism, p. 99) Im Polylemma kann, wie noch gezeigt werden wird, für *nāma* Nichtsein, für *rūpa* Sein als formales Äquivalent stehen, und für *nāma-rūpa* Sein-Nichtsein, Gesamt der manifesten Wirklichkeit; eine Erläuterung der »Logik«, die hinter unserer Annahme steckt, leihen wir uns von E. Husserl, Husserliana 7.316: „Das Individuelle hat eine ὕλη, das Individuelle als solches ist, soweit es in reinen Ideen bestimmbar ist, und da reine

Wenn der Verstand (*viññāṇam*) schwindet, verschwinden sie mit.«“[66]

Vielleicht sollten wir hier kurz die Antinomien Kants, deren Abarbeitung, wie man weiß, mit Hilfe einer ‘skeptischen Methode’[67] bewerkstelligt wird, rekapitulieren, um den Vergleich anschaulicher zu machen: Die erste Antinomie sucht danach, ob die Welt einen Anfang in der der Zeit habe oder

---

Ideen kein Individuelles, kein *hic et nunc* ergeben, so ist das Individuelle ein »Gemisch« von seiend und nichtseiend.“

[66] B. Ñānajīvako, My Approach to Indian Philosophy, p. 306; die falschen Schreibweisen der indischen Termini haben wir aus Gründen exakter Dokumentation übernommen; cf. die Übersetzung dieses Kanon-Passus (Dīgha-Nikāya XI.85, Vol. 1, p. 223) bei O. Franke, Dīghanikāya, pp. 166–167: „»Wo ist es, wo auf nichts mehr ruht / Luft, Feuer, Erde, Wasserflut / Wo lang und kurz, wo grob und fein / Und schön und schlecht hört auf zu sein, / Wo Form und Name nicht besteht / Und ohne Rest zu Ende geht?« / ‘Die Antwort lautet: / »Die Wahrnehmung selbst niemand sieht / Doch endlos rings ist ihr Gebiet, / In ihr ohn’ andre Stütze ruht / Luft, Erde, Feuer, Wasserflut, / Und sie schließt lang, kurz, grob und fein / Und schön und unschön in sich ein: Wie Form so Name nicht besteht, / Wenn Wahrnehmung zu Ende geht.«’“ [/ = neue Verszeile] Das Original lautet wie folgt: *Kattha āpo ca paṭhavī tejo vāyo na gādhati? / Kattha dīghañ ca rassañ ca anuṃ thūlaṃ subhâsubhaṃ? / Kattha nāmañ ca rūpañ ca asesaṃ uparujjhatîti? / Tatra veyyākaraṇaṃ bhavati: / Viññāṇaṃ anidassanaṃ anantaṃ sabbato pahaṃ. / Ettha āpo ca paṭhavī tejo vāyo na gādhati, / Ettha dīghañ ca rassañ ca anuṃ thūlaṃ subhâsubhaṃ, / Ettha nāmañ ca rūpañ ca asesaṃ uparujjhati, / Viññāṇassa nirodhena etth’ etaṃ uparujjhatîti.* Aus dem ›Brahma-jāla-sutta‹ folgendes: „Es gibt (*atthi*), Mönche (*bhikkhave*), ganz andere Grundsätze (*aññ’ eva dhammā*), tief (*gambhīrā*), schwer zu erschauen (*duddasā*), schwer zu verstehen (*duranubodhā*), friedvoll (*santā*), erhaben (*paṇītā*), durch Schließen und unterscheidendes Denken nicht zu fassen (*atakkâvacarā*), sublim (*nipuṇā*), verständlich nur dem Weisen (*paṇḍita-vedanīyā*) …“ (Dīgha-Nikāya 1.1.28; 1.1.37 etc.; cf. B. Ñānajīvako, My Approach to Indian Philosophy, p. 305; idem, Buddhismus: Religion oder Philosophie?, p. 34); zum Thema der Limitation der Vernunft cf. auch Majjhima-Nikāya 1.483–489 (72. Suttam: Aggi-Vacchagotta-Sutta).

nicht, dem Raum nach in Grenzen eingeschlossen sei oder unendlich.[68] Die zweite danach, ob jede oder keine zusammengesetzte Substanz in der Welt aus einfachen Teilen bestehe und überall nichts Einfaches oder nichts als das Einfache existiere.[69] Die dritte nach dem Vorhandensein von purer Naturgesetzlichkeit auf der einen, zusätzlicher Kausalität aus Freiheit dazu auf der anderen Seite.[70] Die vierte und letzte Antinomie danach, ob zur Welt entweder als ihr Teil oder ihre Ursache gehöre, daß ein schlechthin notwendiges Wesen ist oder ob es überall kein solches Wesen gebe.[71]

Eine gewisse Übereinstimmung zwischen der formalen und inhaltlichen Katalogisierung der kosmologischen Ideen Kants und des Buddha kann u.E. nicht abgestritten werden[72]. Östliche wie westliche Spezialisten auf den Gebieten der vergleichenden Philosophie und Indologie haben sie ausgesprochen. „The similarity of the avyākṛta to the celebrated antinomies of Kant and the catuṣkoṭi of the Mādhyamikas cannot fail to strike us."[73] „The similarity with K a n t's

---

[67] Cf. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B462–463/A434–435.

[68] Cf. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B454–455/A426–427.

[69] Cf. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B462–463/A434–435.

[70] Cf. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B472–473/A444–445.

[71] Cf. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B480–481/A452–453; konzise Bemerkungen zur Antinomik finden sich auch in der Schrift: I. Kant, Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat? ⟨›Fortschrittsschrift‹⟩ A 82 – A99; A186 – A204 ≙ ⟨ed.⟩ W. Weischedel, Werke, 5.622–629; 5.668–676.

[72] Cf. auch die vier Antinomien bei B. Pascal, Pensées, Nr. 230 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 433, auf die wir im Kapitel 12a noch einmal zurückkommen werden.

[73] T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 38.

antinomies in the statement of some of the problems, as well as in their solution, is unmistakable and has attracted the attention of scholars."[74] Kongruenzen zwischen den Antinomien und den *avyākṛta*-s gestehen sogar diejenigen ein, deren Entgegenkommen in Sachen Vergleichbarkeit von Kant und Buddhismus eher gering ist; ihre Zustimmung betrifft das Formelle. „Die Analogien zwischen Kant und dem Mādhyamika liegen in nichts mehr als gewissen formalen Einzelheiten: *avyākṛtavastūni* und Antinomien; Kantische Kritik und Mādhyamika-Dialektik. Aber der Geist unterscheidet sich tiefgreifend."[75]

Diese Einschätzung wird von dem bedeutenden deutsch-britischen Buddhisten und Buddhologen Edward Conze einige Jahre später iteriert[76], doch geht der abendländische

[74] T. Stcherbatsky, Buddhist Logic 1.477–478; einige Bemerkungen innerhalb einer „parenthèse comparatiste" gibt auch G. Bugault, Nāgārjuna: Examen critique du nirvāṇa, pp. 129–130; cf. S. Schayer, Das mahāyānistische Absolutum nach der Lehre der Mādhyamikas, coll. 411–412.

[75] J. May, Kant et le Mādhyamika, p. 110; cf. W. Liebenthal, Chao Lun, p. 34; K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, pp. 474–475; cf. R. A. Mall, Buddhismus: Religion der Postmoderne?, p. 94: „In den Mâdhyamika-Sutren werden die Widersprüche der verschiedenen Kategorien wie Bewegung, Kausalität usw. aufgezeigt. Dies erinnert an die Antinomienlehre Kants; denn der Versuch, Kategorien auf das Absolute anzuwenden, führt zu unauflösbaren Widersprüchen." Hätte Schopenhauer die buddhistischen *avyākṛta*-s gekannt, so wäre die folgende Feststellung sicher noch präziser ausgefallen: „Wäre Kants Vernunftkritik … in buddhaistischen Landen erschienen; so hätte man … darin nichts weiter gesehn als einen erbaulichen Traktat zu gründlicherer Widerlegung derer Ketzer und heilsamer Befestigung der orthodoxen Lehre des Idealismus, also der Lehre von der bloß scheinbaren Existenz dieser unsern Sinnen sich darstellenden Welt." (A. Schopenhauer, Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde § 34 ≙ Sämtliche Werke, 3.154).

[76] Cf. E. Conze, Buddhist Studies 1934–1972, [1.] 234.

Konvertit in seinen Äußerungen viel weiter. Er reiht diese Ähnlichkeiten nicht nur in die Rubrik „unechte Parallelen" ein[77], sondern attribuiert sie als „gänzlich trivial, wenn die Formulierungen in ihrem jeweiligen Kontext betrachtet werden."[78] Die Begründung hierfür liegt, durchaus klassisch buddhistisch, im Prinzip des „geeigneten Hilfsmittels"; 'der Tathāgata kenne die Antworten auf die unbeantworteten topoi, tue sie aber nicht kund, weil sie für uns nicht von Nutzen seien'[79].

Damit sind wir natürlich wieder bei einem Buddha des Heilspragmatismus, einem irrationalen ethischen Fanatiker, einem Heilsdogmatiker womöglich, aus dessen Lehren sich nur sehr gezwungen eine solche vernunftrelevante Potenz einsichtig machen ließe, wie sie notwendig gewesen sein muß, um als Hauptnerv der späteren rational orientierten »Philosophien« à la Madhyamaka oder Vijñānavāda gelten zu können. Sollte sich der folgende, von einem Indologen des Jahrhundertbeginns geäußerte Satz überhaupt verstehen lassen, so ist er angesichts unserer Gedankenführung sicherlich erläuterungsbedürftig:

„Und das Entscheidende für Buddha, eine Ansicht zu einer *diṭṭhi* zu stempeln, ist nicht wie für Kant, daß sie ihren Ursprung in der reinen Vernunft, also jenseits der Grenzen der empirischen Wahrnehmung hat und deshalb in der Luft schwebt, sondern daß sie von der Annahme von etwas real Seiendem in der empirischen Welt ausgeht. Also ist es mit der Parallelität der *diṭṭhis* und Antinomien ziemlich heikel

---

[77] E. Conze, Buddhist Studies 1934–1972, [1.] 229–242, Titel des dort abgedruckten Essays: „Spurious Parallels to Buddhist Philosophy".

[78] E. Conze, Buddhist Studies 1934–1972, [1.] 235.

[79] Cf. E. Conze, Buddhist Studies 1934–1972, [1.] 234.

bestellt, und es bleibt als alleinige wirkliche Verwandtschaft übrig nur die kritische Ablehnung aller Aussagen, die das Ding an sich nicht wie ein X behandeln."[80]

Heikel bestellt ist es u.E. eher mit der Argumentation des Autors, deswegen nämlich, weil er selbst das Verhältnis zwischen Vernunft bzw. Wissen, Empirischem und Metempirischem bei Kant und Buddha auf einen gemeinsamen Punkt bringt wie kaum einer vor oder nach ihm: „An Kant erinnert in diesem Lehrsystem zunächst natürlich wieder die Abtrennung des empirischen Seins von jenem X, das jenseits von dessen Grenzen liegt. Dann aber kommt eine neue sehr wichtige Kongruenz, die wichtigste zwischen Kant und Buddha und überhaupt zwischen Kant und der indischen Philosophie, hinzu: Das Haltmachen an jener Grenze, jenseits deren kein Wissen mehr möglich ist, der scharfe kritische Sinn, der von metaphysischen Phantastereien nichts wissen wollte, und die prinzipielle Gleichsetzung der Objekte des äußeren und des inneren Sinnes, d.h. auch die Charakterisierung der wahrgenommenen eigenen Seele als nur empirischer Erscheinung, …"[81]

Durch Vernunftgebrauch allein wird doch das Reale und Seiende, das Doxastón, als vermeintlich so Seiendes dechiffriert, wie denn sonst? „Die Sinne triegen nicht, das Urtheil triegt."[82] Und – Unendlichkeit, Ewigkeit etc.: wer mag sie schon sinnlich wahrgenommen haben, so er nicht bis zum

---

[80] O. Franke, Kant und die altindische Philosophie, pp. 137–138; ähnliches meinen wir aus den Worten eines bedeutenden Buddhismus-Forschers der Gegenwart zu hören: „Die Kantischen Antinomien beziehen sich auf den illegitimen Gebrauch eines Erkenntnisvermögens, die reine Vernunft. Jene des Mādhyamika sind wahrlich ontologische oder gar «ontische» Antinomien; sie sind innerhalb des Seins selbst zu verorten; …" (J. May, La philosophie bouddhique de la vacuité, pp. 133–134).

[81] O. Franke, Kant und die altindische Philosophie, p. 135.

Ende der Räume und Zeiten vorgedrungen ist? Oder Endlichkeit, Vergänglichkeit *per se*: wer mag sie schon wahrgenommen haben, ohne an der Grenze gestanden und sich gefragt zu haben, was denn jenseits ihrer so sein mag? Der im Strom der Phänomene Schwimmende zeugt doch recht beredt davon, wie leicht Empirie und Bilder von endlichen, vergänglichen Welten zusammengehen; sein Kriterium ist doch offensichtlich: sinnliche Wahrnehmung. „The formulation of the problems in the thesis-antithesis form is itself evidence of the awareness of the conflict in Reason. That the conflict is not on the empirical level and so not capable of being settled by appeal to facts is realised by Buddha when he declares them insoluble.“[83]

Eine weitere Frage ist natürlich die nach dem Verhältnis von Vernunft (Ideen) und Verstand (Kategorien) bei Kant, die von O. Franke oben mit gemeint gewesen sein könnte, und von uns noch aufgegriffen werden wird. Wir behaupten keineswegs, daß sie von Kant befriedigend beantwortet wurde. Gerade weil es sich um Probleme der Vernunft handelt, stellen sich die analogen Gedankenkonfigurationen hier als durch und durch leer, umrißhaft, formal dar; hätte sich doch Kant ob der existentiellen Vollziehbarkeit dessen, was die Vernunft am Ende ihres Ganges heraussetzt, den „intellectus archetypus“[84], den „*intuitus originarius*“[85], die „*intellektuelle*

[82] J. W. v. Goethe, Werke, 1.42.2.259 ≅ Sämtliche Werke, 9.649 (Maximen und Reflexionen 1193); cf. Ploutarchos, Adversus Colotem (Moralia) 1118A–B; Cicero, Academica 2.103.

[83] T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 40; Buddha hat sie, um zu präzisieren, direkt nicht für unlösbar erklärt, was für unser Argument hier belanglos ist; zum Terminus *avyākṛta* werden wir unten noch einmal Stellung nehmen.

[84] I. Kant, Kritik der Urteilskraft B351/A347.

[85] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B72.

Anschauung“[86], existentiell genommen einziges Ziel indischen Heilsstrebens, über den Erleuchteten sehr gewundert,[87] obwohl die Anweisung, die Kant aus der Einsicht in die handlungs- und forschungsleitende Qualität dieses Gedankens gibt, ebenso wieder Verwandtschaft zum *mārga* (Weg, Pfad, Marsch) und Ziel der Buddhajünger zu verraten scheint. „Was dieser *Ungrund* der Welteinheit an sich selbst sei, hat dadurch nicht gedacht werden sollen, sondern wie wir ihn oder vielmehr seine Idee, relativ auf den systematischen Gebrauch der Vernunft in Ansehung der Dinge der Welt, brauchen sollen.“[88]

„Thus the rational foundation of Kant's ethics has been established in his first *Critique*. In this background he found his closest historical connection with the «fundamental principles of the metaphysics of morals» in Indo-European philosophy as laid down in the *ethos* of knowledge taught by Socrates, by the Stoics and the kindred schools of Hellenistic philosophy, about whom Schopenhauer has noticed, mainly from his studies of Indian philosophy, that the whole complex of ideas in the later Greek and Roman philosophy would appear as a «colossal paradox» from any viewpoint except that of Eastern ascetism.“[89]

---

[86] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B72.

[87] Eine Art von „*prajñā*-insight“ bei Kant glaubt D. Appelbaum, The Fact of Reason: Kant's Prajñā-Perception of Freedom, einsichtig machen zu können.

[88] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B725; A697 setzt für *Ungrund* „*Urgrund*“ (in dieser Ausgabe beide Male kursiv).

[89] B. Ñānajīvako, The Ethos of Knowledge in Kantian and in Buddhist Philosophy, p. 62, mit Hinweis auf: A. Schopenhauer, Parerga § 6: Stoiker und § 7: Neuplatoniker; zwecks eines Vergleichs zwischen dem Begriff der Vervollkommnung bei Kant und der Bhagavad-Gītā stellt ein indischer Gelehrter folgendes fest: „As Kant puts

Wir wundern uns über diejenigen, die in der Formalität von kategorialen Netzwerken ein Stigma für deren Sterilität und Trivialität sehen, über die, welche von der methodischen Kontrolle von Form und Inhalt der Urteile absehen, somit Vergleichungen, wie sie hier vorgeführt werden, in die engen Winkel der Studierstuben, nein, aus der Welt bannen wollen. Mag es für den Doxographen unfruchtbar sein, auch für den Bekenner, den Zeloten und den, der sowieso schon alles durchdacht hat und alles weiß und sein Wissen für sich behalten will, für den Vernunftmenschen ist es dies sicherlich nicht. Wie in der verwandten Disziplin der bloßen Tautologie, ich meine die Mathematik, so sind die Leerformeln der reinen Reflexion – ich erinnere an die Definition Hegels, daß die Reflexion zunächst „die Bewegung des Nichts zu Nichts,

---

it, "The worth of a character *perfectly* accordant with the moral law is infinite." It is such an infinite life as in essence the moral law itself that Kant and the *Gītā* recommend us to attain." (B. S. Gauchhwal, The Concept of Perfection in the Teachings of Kant and the Gītā, pp. 160–161; das Zitat in Kants Werk ist nicht belegt; es handelt sich um I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft A231) Hat also Kants antimystische Weisheitslehre nicht doch mehr mit Buddhismus zu tun, als man für gewöhnlich zuzugestehen bereit ist? Ad Kant über Mystik cf. I. Kant, Akademieausgabe, 8.335 ≙ ⟨ed.⟩ W. Weischedel, Werke, 9.184–185; I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft A125–126 ≙ ⟨ed.⟩ W. Weischedel, Werke, 6.190–191; I. Kant, Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie A405 sqq. ≙ ⟨ed.⟩ W. Weischedel, Werke, 5.386 sqq.; cf. R. Otto, West-östliche Mystik (2. Aufl.), pp. 343–344: „.. er hat nicht nur eine Postulaten-theorie, sondern in seiner dritten Kritik, in der Kritik des Gefühls, lenkt er selbst in die Bahn des direkten intuitus mysticus ein. … Er kennt weiter im allgemeinen 'den im Felde der dunklen Vorstellungen liegenden Schatz, der den tiefen Abgrund der menschlichen Erkenntnisse ausmacht, den wir nicht erreichen können'." R. Otto scheint auf I. Kant, Anthropologie BA16–17 ≙ ⟨ed.⟩ W. Weischedel, Werke, 10.418, anzuspielen; ad geometrisierende Mystik bei Kant cf. D. Mahnke, Die Rationalisierung der Mystik bei Leibniz und Kant.

somit die mit sich selbst zusammengehende Negation“[90] sei, von Fichte, dem Meister in diesem Fach will ich hier gar nicht erst reden[91] – dem Philosophen Lebenselixier durch das hindurch, ausgerichtet worauf auch immer, er seinen Geist lenken kann, dann aber, und nur dann, wenn er sich des »Selbstdenkens«[92] und des »mit sich einstimmig Denkens«[93] befleißigt. Gerne kann der darauf verzichten, der direkt zum rechten Leben übergeht.

Indische Spiritualität hat auch dafür ihre Pfade: *bhākti-mārga* (Weg der Hingabe) für den Gefühlsmenschen und *karma-mārga* (Weg der Tat) für den Willensmenschen. Sie werden wie der Weg der Weisheit und Erkenntnis (*jñāna-mārga*) von einer zur wissenschaftlichen (*vidyā*) Exaktheit ausgestalteten psycho-physischen Disziplin der inneren Klärung (*yoga-sādhana*), orthodox *rāja-yoga* genannt,[94] umklammert. Doch möge jener, der die Vernunfterkenntnis verachtet oder umgeht, mit seinen Worten, deren ja keines dem Bannkreis des Lógos entgehen kann, sehr sorgfältig umgehen, wenn er sich nicht allzu schnell als einfältig verraten will.

Bleibt noch zu prüfen, ob Buddha's Lösung der »Antinomien« mit der von Kant übereinstimmt, und in welcher Hinsicht. Wenn man vom Resultat ausgeht, dann kann man dies sicherlich so sehen.[95] Die Artikel werden auf der Ebene der

---

[90] G. W. F. Hegel, Werke, 6.25.

[91] Dramatisch in: J. G. Fichte, Darstellung der Wissenschaftslehre [1801/02], pp. 224–225.

[92] Cf. I. Kant, Kritik der Urteilskraft B158/A156 (§ 40).

[93] Cf. I. Kant, Kritik der Urteilskraft B158/A156 (§ 40).

[94] Cf. dazu R. Puligandla, Jñāna-Yoga – The Way of Knowledge, pp. 1–8.

[95] Und es ist T. Stcherbatsky, Buddhist Logic 1.477–478 (wir zitierten bereits) zuzustimmen.

Theorie samt und sonders verworfen. Während die Abweisung beim Buddha jedoch ohne direkte Begründung geschieht, versucht Kant sehr wohl eine solche zu liefern, und hierin ist er sozusagen unterwegs von Buddha zu Nāgārjuna. Es muß noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß der Namen, der von den Vertretern der Tradition für die vierzehn beschwiegenen und belächelten Fragen und Gegenstände gewählt wurde, *avyākṛta* (skr.), *avyākata* (Pāli) lautet, was „nicht offenbart", „nicht definiert", „nicht bestimmt" bedeutet. Nicht also werden sie benannt: indefinibel, unbestimmbar, unaussprechlich, wie oft suggeriert wurde;[96] denn würde eine Sache als unbestimmbar bestimmt, dann könnten wir sehr wohl den Ausweis dafür verlangen, warum dies so sei, es müßte ein für allemal erwiesen werden. Das (bislang) Unbestimmte könnte morgen hingegen bestimmt werden, oder übermorgen, so man die notwendige Einsicht dazu erlangt hätte. Doch entpuppte sich Meister Gotamo in beiden Fällen

[96] So von T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, pp. 8, 36: „Inexpressibles", wofür er zurecht Kritik erntete von K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, pp. 470–471; ebenso identifizieren *avyākṛta* fälschlicherweise mit *avācya* bzw. *anabhilāpya* (unaussprechlich) J. Singh, An Introduction to Madhyamaka Philosophy, p. 41; S. Schayer, Einleitung in: Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā, p. XXVII; S. M. Shaha, The Dialectic of Knowledge and Reality in Indian Philosophy, p. 99; V. K. Bharadwaja, Rationality, Argumentation and Embarrassment: A Study of Four Logical Alternatives (*catuṣkoṭi*) in Buddhist Logic, p. 310, warnt ganz richtig vor der Verwechslung von *avyākṛta*/*avyākata* mit dem Jaina-Begriff *avaktavya* (unaussprechlich, unsagbar, unbestimmbar) und der Advaita-Kategorie *anirvacanīya* (unbestimmbar, nicht definierbar), wie sie P. T. Raju in seinem Essay ›The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy‹ passiert sein soll; dazu ist zu bemerken, daß Bharadwaja keine Stelle in Raju's Essay angibt, auf die seine Kritik zielt, daß wir auch einen solchen Irrtum darin nicht finden können, wenn man nicht die gesamte dortige Diskussion des *syādvāda* als »Irrtum« einschätzen will, und daß Bharadwaja *avyākṛta*/*avyākata* irreführenderweise dann doch mit „incomprehensible" übersetzt.

als dogmatischer Verschweiger, was nicht im Sinne der Erfinder gewesen sein dürfte. Letztere Variante hat sich historisch denn auch bewahrheitet, indem seine Nachfolger sich in Ideologemen verstrickten, fast so wie die Kanoniker bisweilen selbst, inclusive der von ihnen vorgeführten *brāhmaṇa*-s (Brahmanen) und *samaṇa*-s (Asketen) der Lebenszeit des Weltenlehrers.[97] Man bezeichnete sie neuerdings öfter höflich als „semi-critical"[98].

Kant hingegen, um noch einmal zu unserer Vergleichung zurückzukehren, hat mit Eifer, doch, wie schon Arthur Schopenhauer treffend bemerkte, nicht immer mit Stimmigkeit[99] den Beweis der Unbeweisbarkeit der transzendentalen Ideen versucht. In der Antinomik sah nicht nur Kant selbst die wichtigste Einflußgröße auf seinen philosophischen Werdegang,[100] in der Ausführung dieser Dialektik pflegte man selbst unter Großen und Vorbildern des Denkens am prägnantesten die Riesenhaftigkeit des Königsberger Alleszermalmers[101] zu

---

[97] Cf. dazu P. Della Santina, Madhyamaka Schools in India, pp. 7–9; T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 83; V. Fatone, The Philosophy of Nāgārjuna, pp. 41–42.

[98] T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 83; P. Della Santina, Madhyamaka Schools in India, p. 9.

[99] Cf. A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung 1, Anhang ≙ Sämtliche Werke, 1.662–680; 1 §7 ≙ Sämtliche Werke, 1.66; W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, 1.235.

[100] Cf. I. Kant, Akademieausgabe, 12.257–258; idem, Kritik der praktischen Vernunft A193 ≙ ⟨ed.⟩ W. Weischedel, Werke, 6.234–235; cf. R. Eisler, Kant-Lexikon, p. 31, s.v. Antinomie, für weitere Belegstellen; M. Heidegger, Gesamtausgabe, 31.235 (Vom Wesen der menschlichen Freiheit).

[101] Diese Charakterisierung stammt nach A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung 1, Anhang ≙ Sämtliche Werke, 1.567, von Moses Mendelssohn.

erblicken; so bei Schopenhauer,[102] so bei Berdiaev,[103] so implizit wiederum bei Karl Jaspers.[104]

Wie Kant das Problem angegangen ist? Mit dem Beweis der jeweiligen These via Erweis einer logischen Unstimmigkeit ihrer Gegenthese und anschließender vorsichtig-vorläufiger Verwerfung beider Seiten. „Bemerkenswerth ist indeß, was dieses Beweisen betrifft, daß sowohl Thesis als Antithesis jederzeit nur durch die Unmöglichkeit ihres Gegentheils, also eigentlich weder die eine noch die andere an sich bewiesen werden."[105] Schlimmer, nicht nur wird keine These oder Seite an sich bewiesen; der Beweis der Unhaltbarkeit der jeweiligen Gegenseite läuft im Endeffekt ja darauf hinaus, daß die Unhaltbarkeit einer jeden Seite selbst bewiesen wurde, das oberflächliche Sowohl–Als-auch mithin ein entschiedenes Weder–Noch nur kaschiert. Hegel geht den Weg des dritten Extrems auf seine Art fort. Aus der direkten Widerlegung (Aufhebung) der einzelnen Seiten ergibt sich ihm der Aufweis ihrer gemeinsamen Gültigkeit im Spekulativ- oder Positiv-Vernünftigen, aus dem Widerspruchsdenken das Resultat der Kantischen Antinomik auf den Kopf gestellt, welches ihn glauben macht, auf diese Weise den Skeptizismus überwunden zu haben.[106]

Die Kantische Methode erinnert nicht nur entfernt an das Isosthenie-Epoché-Verfahren der Pyrrhoneer, es spricht sich selbst als skeptisch aus: „Das ist der große Nutzen, den die

---

[102] Cf. A. Schopenhauer, Parerga § 13 ≙ Sämtliche Werke, 4.122, 124.

[103] Cf. N. A. Berdiaev, The Beginning and the End, p. 83.

[104] Cf. K. Jaspers, Die großen Philosophen 1.453–454.

[105] Schelling, Werke, 10.332; man beachte bitte die Lemmatik dieser Feststellung F. W. J. v. Schellings.

[106] Cf. G. W. F. Hegel, Werke, 2.227, 230, 247; 8.99, 176; 19.397 et al.; cf. H. Röttges, Dialektik und Skeptizismus, pp. 97–98.

skeptische Art hat, die Fragen zu behandeln, welche reine Vernunft an reine Vernunft tut, und wodurch man eines großen dogmatischen Wustes mit wenig Aufwand überhoben sein kann, um an dessen Statt eine nüchterne Kritik zu setzen, die, als ein wahres Katarktikon, den Wahn, zusamt seinem Gefolge, der Vielwisserei, glücklich abführen wird."[107] Doch muß zur Ehrenrettung der Alten dazugesagt werden, daß Kant auch in dieser Sache nur ein halbherziger Nachfolger antiker Vorbilder ist. „I cannot see how … the famous antinomies of Kant added anything of significance to the *isostheneia* of Sextus; indeed, for scope and thoroughness, though not in schematic clarity, I submit that the palm belongs rather to the ancient champion against the dogmatists."[108]

Ohne es auszuweisen, hat Francis Herbert Bradley die erste Antinomie in der Frage von Endlichkeit und Unendlichkeit der Natur und der Demonstration ihrer Erscheinungshaftigkeit verwertet und zu ihrem Ende geführt: „Das

---

[107] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B513–514/A485–486, ⟨ed.⟩ W. Weischedel, Kant, Werke, 4.456; selbstverständlich meint Kant *kathartikón* (Abführmittel), das im Griechischen sehr seltene Wort *katarktikós* heißt nämlich „zum Anfang gehörig", „anfangend", „anfänglich" und paßt hier nicht; Kant könnte hier allenfalls an *katargéō*, unwirksam, untätig machen, vernichten, abschaffen, entfernen, befreien, gedacht haben; B78/A53, spricht er aber vom „Katharktikon"; zum Kathartikon, das sich selbst mit abführt, cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.206; 2.188; idem, Adversus Mathematicos 8.480; Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.76; Eusebeios, Praeparatio evangelica 14.18.21 (762b); Ploutarchos, Platonicae quaestiones (Moralia) 999E–F; 1000C–D; M. de Montaigne, Les Essais, 2.12.262.17–23 ≙ Gesammelte Schriften, 3.352; es existieren ca. ein Dutzend Studien, die die Philosophie des Königsbergers unter verschiedenen Blickwinkeln im Lichte skeptischer Lehren betrachten; um unsere Abhandlung nicht mit Informationen zu überfrachten, müssen sie hier ungenannt bleiben.

[108] P. E. More, Hellenistic Philosophies, p. 352.

Wesen des Relativen ist, ein Ende zu haben und zu Ende zu kommen, aber, zur gleichen Zeit, immer in einem Selbstwiderspruch zu enden ($-\lambda_1$). Die Unendlichkeit, hinwiederum, der Natur, die Ausdehnung über alle Grenzen hinaus, könnten wir die Anstrengung der Natur nennen, sich selbst als Natur zu Ende zu bringen ($-\lambda_2$). … In ihrer Isolation als Phänomen ist die Natur beides, endlich und unendlich (λ_3) und tut sich so als unwahr kund. Und, wenn dieser Widerspruch gelöst ist, verschwinden beide ihrer Charaktere in etwas jenseits beider (λ_4).“[109]

Noch kürzer und bündiger faßt das eigentlich zu erwartende Ergebnis der Kantschen Antinomik F. W. J. v. Schelling zusammen: „Denn wenn z.B. gefragt wird, ob das Universum endlos ausgedehnt oder begrenzt sey, so ist die Antwort: keines von beiden (λ_4), denn das Nichtseyn kann ebensowenig begrenzt als nicht begrenzt seyn, weil es von einem Nichtwesen keine Prädicate gibt.“[110]

Und Kant selbst? Er hat sehr wohl gewußt, daß erfahrungstranszendente Gegenstände wie das Sein eines höchsten Wesens und eines zukünftigen Lebens oder deren Nichtsein niemals beweisbar sind, „weil mich die tranzendentale Kritik, die mir den ganzen Vorrat unserer reinen Vernunft aufdeckte, völlig überzeugt hat, daß, so wie sie zu bejahenden Behauptungen in diesem Felde ganz unzulänglich ist, so wenig und noch weniger werde sie wissen, um über diese Fragen etwas verneinend behaupten zu können.“[111] Weder ist, noch ist nicht (λ_4).

---

[109] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 258.

[110] Schelling, Werke, 6.48.

[111] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B781/A753, cf. o.c. B769/A741–B770/A742.

Wie aber der antike Skeptiker oder der Buddhist die dogmatischen Grenzkategorien nicht spurlos aus seinem Organon tilgt, so bleiben bei Immanuel Kant die kosmologischen Ideen regulativ, forschungs- und handlungsleitend, intakt,[112] nicht „gegeben", aber „aufgegeben … als Problem für den Verstand, also für das Subjekt, um, der Vollständigkeit in der Idee gemäß, den Regressus in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzustellen und fortzusetzen."[113] Zuwendung auch zu einer durch die Vernunft entzauberten Welt, kritisch kontrolliert, doch ob der Heillosigkeit des endlosen Re- und Progressus von einem Versinken in ihr nicht unmißverständlich abgetrennt? Sollte sich darin vielleicht die Weltgegensätzlichkeit von Orient und Okzident, der beiden Hirnhälften des Weltgeistes manifestieren?

Kant geht bis zum „skeptischen Stillstand der reinen Vernunft"[114], ihrer kurzzeitigen Verblüffung ob der Isosthenie,

---

[112] Cf. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B536/A508–B543/A515.

[113] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B536/A508; R. L. Singh, An Inquiry Concerning Reason in Kant and Śaṅkara, pp. 93–95, spricht nicht ganz zu Unrecht von verschiedenen Lösungen des ersten Paares und des zweiten Paares der Antinomien; ersteres würde schlechtweg verworfen, letzteres je aspektuell differenziert akzeptiert, wobei die vierte Antinomie analog zur dritten zu betrachten sei; dazu A. Schopenahuer, Die Welt als Wille und Vorstellung 1, Anhang ≙ Sämtliche Werke, 1.669: „Kants … *Kritische Entscheidung* des kosmologischen Streites ist, wenn man ihren eigentlichen Sinn erforscht, nicht das, wofür er sie gibt, nämlich die Auflösung des Streites durch die Eröffnung, daß beide Teile, von falschen Voraussetzungen ausgehend, im ersten und zweiten Widerstreit beide unrecht, aber im dritten und vierten beide recht haben; sondern sie ist in der Tat die Bestätigung der Antithesen durch die Erläuterung ihrer Aussage."

[114] I. Kant, ›Fortschrittsschrift‹ A97 ≙ ⟨ed.⟩ W. Weischedel, Werke, 5.628, cf. o.c. A21, A44, A67, A193; cf. auch J. Kopper, Die Stellung der ›Kritik der reinen Vernunft‹ in der neueren Philosophie, pp. 1–19.

des Gleichstands von Argumenten für und wider das Eschaton und seiner daraus geschlossenen Unfaßbarkeit, in der christlichen Tradition gerne *docta ignorantia* genannt, nicht um mit diesem wissenden Nichtwissen das durch es Bedeutete, die Zurücknahme des diskursiven Wissens, zu Wege zu bringen, den tatsächlichen kontrollierten Stillstand der rasenden Vernunft, durch welche der Verstand qua *intellectus* seine Operationen abzuwickeln hat, sondern hetzt das Erkennen per „Überschritt zum Endzweck der Metaphysik“[115] in die Pflicht einer heillosen, weil nur auf ein fiktives Ziel gerichteten „Weisheitslehre“[116], ein Ziel, das zudem noch für unerreichbar gehalten wird.

Freilich, auch der Buddha behält die *dṛṣṭi*-s (Ansichten), so er praktisch-dogmatisch (*upāya-kauśalya*) auf den Lehrpfaden vor allem der ersten beiden Lemmata von Position und Negation wandelt, trotz ihrer metaphysisch-theoretischen Suspension bei; dem zum Heil der Leidlosigkeit strebenden Buddhajünger ist die Welt zunächst eben ewig, unendlich, sind Körper und Leben nicht dasselbe, was hätte die Lehre von der »Wiedergeburt« (*punar-bhava*) sonst für einen Sinn, gibt es ein innerstes Wesen der Dinge (*tathatā*) und eine Personifizierung dieses, den Tathāgata.[117] Und nach den Fähigkeiten der Hörer hat der Heilbringende seine

[115] I. Kant, ›Fortschrittsschrift‹ A44 ≙ ⟨ed.⟩ W. Weischedel, Werke, 5.605; cf. A66.

[116] I. Kant, ›Fortschrittsschrift‹ A44 ≙ ⟨ed.⟩ W. Weischedel, Werke, 5.605.

[117] Cf. die Schopenhauersche Lösung der Antinomien: A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung 1, Anhang ≙ Sämtliche Werke, 1.662–680; cf. 1.662: „Nur die Behauptungen der *Antithesen* beruhen wirklich auf den Formen unsers Erkenntnisvermögens, d.h. wenn man es objektiv ausdrückt, auf den notwendigen a priori gewissen, allgemeinsten Naturgesetzen.“ Cf. idem, Philosophische Vorlesungen, 1.489–497.

Predigten auszurichten.[118] Seine Lösung des Problems liegt aber in dessen Auflösung durch die verwirklichende (*bhāvanā*) Loslösung (*vimokha*, *vimutti*) von seinem letzthinnigen Träger: der Ignoranz qua Haften an den Extremen (*anta*) von „ist" (*atthi-iti*) und „ist nicht" (*n' atthi-iti*). Die »transzendentalen« Ideen führen bei Buddha im Gegensatz zu Kant nicht zur endlosen Aufgabe des Suchens, sondern zur Aufgabe des endlosen Suchens.

Kant hat den Rückstoß der Destitution seiner »*genera maxima*« auf die Allerweltskategorien, wie uns scheint, nicht genügend gewürdigt, obwohl sie in seiner Lehre unzweifelhaft enthalten ist, im Begriff des Phänomenalen. Dieses vermeinte er durch das kategoriale, gesetzgebende, konstitutive Verstandesprinzip und die produktive Einbildungskraft gesichert,[119] wenn auch hier als Steuerungselemente, wie insbesondere aus seinem im ›opus postumum‹ ersichtlichen gedanklichen Ringen hervorgeht, die Dinge an sich als reine „Gedankenwesen"[120] (platonische Ideen?) analog zu den transzendentalen Ideen herhalten mußten. Moderne Kritiker nannten diese Bereichssicherung für die Erkenntnis bezogen auf die Skepsis „insulation"[121].

---

[118] Cf. K. Venkata Ramanan, Nāgārjuna's Philosophy, pp. 133–134; cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 18.6: *ātmetyapi prajñapitamanātmetyapi deśitaṃ | buddhairnātmā na cānātmā kaścidityapi deśitaṃ* ‖ „Die Buddha-s (*buddhair*) haben sowohl (*api*) [den Begriff vom] „Selbst" (*ātmā-ity-*) (λ_1) begreiflich gemacht (*prajñapitam*) als auch (*api*) [den vom] „Nichtselbst" (*anātmā-ity-*) (λ_2) aufgezeigt (*deśitaṃ*); auch (*api*) [den Begriff von] „nicht irgendein Selbst und nicht [irgendein] Nichtselbst" (*na-ātmā na ca-anātmā kaścid-ity-*) (λ_4) haben sie aufgezeigt (*deśitaṃ*)."

[119] Cf. T. Stcherbatsky, Buddhist Logic 1.438.

[120] I. Kant, Akademieausgabe, 22.27.

[121] M. F. Burnyeat, The Sceptic in His Place and Time (1987), pp. 13–14; cf. p. 14: „Sie schützt das Alltagsleben vor der Philosophie und

Hätte Kant seine Methode, die in der abendländischen Tradition seit Cartesius und den Fideisten vielpraktizierte Methodisierung der Skepsis nämlich, selbst noch einmal hinterfragt, d.h. die Kategorien via Meta-reflexion in den Strudel seiner Kritik gesogen, so hätte ganz leicht ihr Ungenügen per konnotative Unabgeschlossenheit, und in einem damit die Unsicherheiten der sogenannten Gesetzgebung des Verstandes zur Konstitution sinnlicher Anschauungen zu Gegenständen und deren Verhältnissse zueinander (gemeint z.B. Wahrnehmungsfehler und voneinander abweichende Kategoriensysteme), die unauflösliche Relationalität von Begriff und Sinnlichem, ihre strukturelle Leere klarer auszusprechen gewußt.

Im Übermut möchte man fast den berühmten Satz Kants: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“[122], mit der Schlußfigur: »dann sind Gedanken mit Inhalt und Anschauungen mit Begriffen blind und leer«, komplettieren. Damit hätten wir die vedāntisch-buddhistische Theorie über die Erscheinungswirklichkeit und den daran gebundenen empirischen Menschen (*saṃvṛti*; *loka-vyavahāra*; *saṃsāra*) auf den Punkt gebracht: *avidyā/moha/ajñāna* (Unwissen, Verblendung, Blindheit), von Hippolytos, dem Kirchenvater schon treffend als *kenodoxía*[123] (leeres

sie schützt die Philosophie vor dem Alltagsleben und G. E. Moore, und du kannst den einen Schutz nicht ohne den anderen erkaufen.“

[122] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B75/A51.

[123] Cf. Hippolytos, Refutatio omnium haeresium 1.24.2.10–12: „Dieses Licht aber, sagen sie, das sie Logos und Theos nennen, (er)kennen nur die Brahmanen selbst – dadurch, daß sie allein das leere Wähnen/Meinen ablegen/abwerfen, das das letzte Kleid der Psyche ist (*toũto dè tò phõs, 'ó phasi lógon kaì theón, 'autoùs mónous eidénai Brachmãnes légousin dià tò aporrῖpsai mónous tὲn kenodoxían, 'ó⟨s⟩ esti chitὸn tẽs psuchẽs éschatos.*).“

Wähnen/Meinen) erkannt, und *śūnyatā* (Leere/Hohlheit; buddhistisch) oder *anirvacanīyatā* (Unbestimmbarkeit; vedāntisch)[124]. *sarvasaṃvyavahārāṃśca laukikān pratibādhase | yatpratītyasamutpādaśūnyatāṃ pratibādhase ‖*[125]: „Du widerstreitest (*pratibādhase*) allem Praktischen und (*sarva-saṃvyavahārāṃś-ca*) Weltlichen (*laukikān*), wenn (*yat*) du der Leere des Entstehens kraft Bedingungen (*pratītyasamutpāda-śūnyatāṃ*) widerstreitest (*pratibādhase*)."

Kants Kathartikon verbleibt, wenigstens zum Teil, im geistigen Verdauungstrakt, und es mag durchaus sein, daß es, wie die Mādhyamika-s für nämliche Situationen befürchteten, dort zu noch schlimmeren Krankheiten führen könnte, als es die falschen Ansichten waren und taten, die abgeführt wurden.[126] Die absolute Vernunftforderung wird nicht aufrechterhalten und geradewegs zum Ziel geführt, das durch Einsicht in das ultimative Ungenügen des Denkweges und dessen Selbstzurücknahme, d.h. Los-lösung von ihm, erlangt wird: Ab-solutheit (*vi-mokha*)[127], sondern umgebogen in ein

---

[124] Ad *avidyā/moha* bei den Mādhyamika's cf. T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, pp. 238–242; selbiges für den Vedānta bei P. T. Raju, Thought and Reality, pp. 154–160.

[125] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 24.36.

[126] Cf. Candrakīrti, Madhyamakavṛttiḥ (Prasannapadā), ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, pp. 248–249; cf. ›Kāśyapaparivarta‹, p. 97, sect. 65, nach C. Gudmunsen, Wittgenstein and Buddhism, pp. 45, 117[74]; T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 164.

[127] „Demgemäß hat der Buddho als Endziel des von ihm gelehrten heiligen Wandels (brahmacaryam) proklamiert, daß man die Loslösung (vimokho) erreiche und so absolut (*vimutto*) werde. … Auf dieses Absolute des Buddho trifft nicht einmal mehr der Begriff des Seins zu … , welchen Begriff die abendländischen Philosophen ihrem Absoluten beilegen. Das Absolute des Buddho ist auch nicht Vernunft oder Wissen, wie das Absolute unserer Philosophen. Ebensowenig nennt der Buddho das Absolute »das große Eine« …" (G.

ins Endlose zu vollziehendes praktisch-vernünftiges Soll, dessen Wie aufgrund des Verlustes einer verbindlichen und bewährten Praxis psychophysischer Integration des einzelnen im Abendland zudem in den Sternen steht.

Doch muß zur Ehre dieses redlichen Geistes trotzdem im Gedächtnis festgehalten werden, was ein moderner Buddhologe konstatierte: „Das Streben der Vernunft, ihre eigene Forderung nach dem vollkommen Rationalen zu erfüllen, endet letztlich, paradoxerweise, nicht in einer solchen Erfüllung, sondern in der Transformation der Vernunft in etwas radikal Verschiedenes – in praktische Maximen oder *prajñaptis*, d.h. zielführende Begriffe. Es ist natürlich wahr, daß die beiden Denker [Nāgārjuna und Kant] in dem Status, den sie der Alltagswelt zugestehen, Welten getrennt sind."[128]

Hegel hat die Schwäche im Gedankengebäude Kants mit aller Deutlichkeit herausgestellt: „Kant zeigt vier Widersprüche auf; das ist wenig, allenthalben sind Antinomien. In jedem Begriffe ist es leicht, einen Widerspruch aufzuzeigen; denn der Begriff ist konkret, so nicht einfache Bestimmung. So enthält er unterschiedene Bestimmungen, diese sind sogleich Entgegengesetzte; diese Widersprüche nannte Kant

---

Grimm, Buddhistische Meditationen, pp. 385–386, cf. o.c., pp. 154–155, 385–390); schließlich koinzidiert es mit der vollkommen reinen, allerhöchsten Leerheit (*parisuddhā paramānuttarā suññatā*, cf. Majjhima-Nikāya 3.108–109, gegen Ende des 121. Suttam; cf. G. Grimm, Buddhistische Meditationen, p. 154); cf. auch Meister Eckharts „*abegescheidenheit*" (Meister Eckhart, Die deutschen Werke, 5.377–437 etc.) und „*lûter* absolûcio *des vrîen wesens*" (Meister Eckhart, Die deutschen Werke, 3.133.5: „lautere *Absolutheit* des freien Seins"), so wie Nāgārjuna's „*viviktatā*" (Nāgārjuna, Yuktiṣaṣṭikā-kārikā 30; idem, Lokātīta-Stava 1); zur Bedeutung von „*absolutum*" vergleiche auch W. Hamilton, Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform, pp. 13†–14.

[128] M. Sprung, The Problem of Being in Mādhyamika Buddhism, p. 16.

Antinomien. Das ist wichtig, aber gegen die Intention Kants."[129] „Kants Antinomien sind nichts weiter, als was Zenon hier schon getan hat."[130] So wie Hegel und nach ihm meisterhaft Francis H. Bradley[131] Kants Antinomien von den metaphysischen Letztbegriffen zu den Verstandeskategorien im Kantschen Sinne wenden, die eigentlich Vernunftkategorien sind, von der Weltgrenze auf die uns jederzeit begegnende Realität zurück, genau so ist Nāgārjuna mit den *avyākṛta*-s verfahren.

„… the four antinomies, i.e. problems that cannot be logically answered neither by yes nor by no, and therefore represent a natural illusion of the Human Reason. This corresponds more or less to the Hīnayāna standpoint, according to which the questions regarding the origin of the world, the questions regarding its end, the problem of infinite divisibility, and the problem of the existence of the absolute eternal Being are insoluble, neither in the positive nor in the negative."[132] „The school of the Mādhyamikas has extended this verdict to the human understanding in general and to all concepts without exception."[133] „This would correspond to

[129] G. W. F. Hegel, Werke, 20.356.

[130] G. W. F. Hegel, Werke, 18.317.

[131] Cf. J. D. Wisdom, Philosophy and Its Place in Our Culture, p. 148: „Bradley's entire philosophy can be said to be a multiplication of antinomies." Cf. A. Baumgarten, Erkenntnis, Wissenschaft, Philosophie, p. 564: „Die größte Leistung Bradley's ist seine Antinomienlehre." Cf. o.c., pp. 567 sqq.; cf. A. Chappuis, Der theoretische Weg Bradley's, p. 132: „Er hat die Antinomien sehr ernst genommen, so ernst, wie wohl niemand seit den Griechen."

[132] T. Stcherbatsky, Buddhist Logic 1.482–483.

[133] T. Stcherbatsky, Buddhist Logic 1.478; cf. S. Schayer, Einleitung in: Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā, p. XXVII: „weil alle Gegenstände in der gleichen Weise irreal sind, deshalb ist das *avyākṛtatva*

Hegel's standpoint, …"[134] Ganz interessant: das Verhältnis von Buddha zu Nāgārjuna entspräche in d i e s e r Sache dem von Kant und Schopenhauer[135] zu Hegel und Bradley.

= die absolute Unmöglichkeit des Prädizierens universell, und nicht nur auf »unmögliche Gegenstände« beschränkt." Zu beachten: wir halten die Übersetzung „Unmöglichkeit des Prädizierens" für *avyākṛtatva* für nicht zutreffend; exakt wäre „Nicht-Offenbartheit der Prädikate", etc.; eine akzeptable Übersetzung liefert derselbe Autor o.c., p. XXVI.

[134] T. Stcherbatsky, Buddhist Logic 1.483.

[135] Schopenhauer kann hier deshalb mit aufgeführt werden, weil er zu Hegels Lehre diesbezüglich eindeutig, und somit leicht in unsere Gruppierung einzuordnen, Stellung bezogen hat: „ … müßige Flausen … vom Widerspruch, der in allen Grundbegriffen stecken soll, …" (A. Schopenhauer, Parerga: Über die Universitäts-Philosophie ≙ Sämtliche Werke, 4.197).

3d „Negativismus" – Leere (*śūnyatā*) – Mittelweg (*madhyamā pratipat*)

In der ideologischen Verblendung orthodoxer Vertreter indischen Glaubens, im frühen Buddhismus einen Negativismus, sowie in der Begeisterung mancher abendländischer Gelehrter, darin einen Positivismus aufweisen zu können, dürfte wohl die Ursache zu suchen sein, daß man einerseits die Bodenlosigkeit in den Pāli-Schriften, repräsentiert im Negations- und Aushöhlungsverfahren metaphysisch aufgeladener Kategorien, auf der östlichen Seite häufig und beharrlich übertrieben hat, um diese Lehre und die aus ihr sich ableitenden denkerisch angreifbar und moralisch anrüchig zu machen, ich denke an den Fall Śaṅkara, über welchen wir noch detailliert berichten werden, westlicherseits aber ignoriert, und damit die Kontinuität der Buddhalehre bis in das Mahāyāna hinein bestritten hat.[136] „Die fundamentale Doktrin der *Madhyamika* Schule wurde (bisher) von den sogenannten Buddhismus-Gelehrten in Europa und im Indien der neueren Zeit mangelhaft verstanden und vollkommen falsch dargestellt."[137]

Nach dem bisherigen Stand der Forschung läßt sich gegen Wallesers ernstzunehmenden Einwand, die »negativistischen« Textstellen seien in späteren Zeiten in den Kanon geschmuggelt worden, vorbringen, „daß die Mādhyamika-Dialektik im wesentlichen von Buddha vorweggenommen

---

[136] So von M. Walleser, Prajñāpāramitā, pp. 5 sqq., 12–14, später präzisiert in: idem, Der buddhistische Negativismus, pp. 173–175; kritisiert von O. Franke, Der „Negativismus" in der alten Buddhalehre, p. 341.

[137] Y. Sōgen, Systems of Buddhistic Thought, p. 194.

wird. Die Mādhyamikas haben seine Andeutungen nur systematisch formuliert und ihre Implikationen im vollen Maße herausgearbeitet."[138] Dutzende Male wurden die Argumente diesbezüglich schon hin und her geschoben, wurden die Textstellen im Kanon aufgelistet, wurde versucht, auf hīnayānistischer Seite eher das Gegenteil der Kontinuitätsthese sichtbar werden zu lassen. Die Unterschiebung einer rudimentären Reflektierkunst dürfte dem Erwachten trotz allem kein allzu großes Kopfzerbrechen bereiten, und deshalb neigen wir uns eher der sogenannten mahāyānistischen Interpretation zu (wir können doch am Anfang unserer Studie noch nicht gegen unsere eigene These argumentieren), wohl wissend, daß es historischem Fragen gut ansteht, hier zunächst hinter dem Anspruch der „Strukturtheorie"[139] zurückzustehen.

Nun, in den ältesten Schriften des *piṭaka*,[140] so, wie sie heute als authentisch kanonisiert sind, finden sich tatsächlich Vorzeichnungen des späteren Śūnyavāda mit all seinen Korollarien. Der Meister selbst hat danach vor dem Niedergang seiner Lehre, die sich mit der Leere (*suññatā*) befaßt,

---

[138] T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 36.

[139] Der Terminus wird gebraucht von P. K. Schneider, Grundlegung der Soziologie, pp. 37–43, und spricht in moderner wissenschaftlicher Begrifflichkeit Fichtes Versuche der Wissenschaftslehre aus; „Philosophisch-kybernetische Strukturtheorie" (o.c., p. 41), Wissenschaftslehre, Transzendentalphilosophie und die von mir so genannte und entwickelte re–flexive Stufentheorie der Kognition, die ich seit längerem »Strukturtheorie der Re–flexion« nenne, haben ungefähr denselben Leistungssinn: Offenlegung der (horizontalen und vertikalen) Strukturierung von Erkenntnis überhaupt; inwieweit dieser in den verschiedenen Ansätzen verwirklicht ist, kann man nur durch eigenes Nachdenken feststellen.

[140] Wörtlich: Korb; Bezeichnung für die buddhistische Lehrsammlung, welche dreifach unterteilt ist (drei Körbe: ›Tripiṭaka‹); eine sehr nette Erläuterung, warum der Pāli-Kanon drei „Körbe" umfaßt, findet sich bei J. Lehmann, Buddha, pp. 76–77.

gewarnt: „Als eines der in dieser Beziehung merkwürdigsten Sutta ist wohl die an verschiedenen Stellen des Kanons (Saṃy. XX, 7; Aṅg. IV, 160; V, 79, 5) verzeichnete Prophezeiung zu betrachten, nach der die bhikkhu "die von dem Tathāgata verkündeten, tiefen, tiefsinnigen, überweltlichen, mit Leerheit verbundenen suttanta [Lehrreden], wenn sie dargelegt werden, nicht anhören werden" (ye te suttantā Tathāgatabhāsitā gambhīrā gambhīratthā lokuttarā suññatāpaṭisaṃyuttā, tesu bhaññamānesu na sussūsissanti)."[141]

Gegen alle textkritischen Einwände und mit dem Wunsch, daß es der Vernünftigkeit des Schweigers aus dem Śākya-Geschlecht wegen so sein möge, läßt sich behaupten, daß die Lehre von der Leere sehr wohl mit seiner Wortlosigkeit bezüglich Sein und Nichtsein etc. letzter (und erster) Gegenstände zusammengeht; sie findet sich auch nicht nur an einer Stelle, sondern verstreut über den gesamten Pāli-Kanon,[142] als Erläuterung sozusagen der *anattā*-Lehre, der Doktrin von der Nicht-Selbsthaftigkeit, die im Mahāyāna als *niḥsvabhāvatva* (Nicht-an-sich-Sein) aller *dharma*-s (Trägerpartikel der Wirklichkeit, Gegenstände) aufscheint, also als *śūnyatā* (Leere)[143], was Nāgārjuna sehr wohl für sich beansprucht,[144] ebenso wie er sich auf das Kaccāyanagotta-Sutta beruft, in dem der

[141] M. Walleser, Der buddhistische Negativismus, pp. 175³–176; cf. T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 51.

[142] Stellen bei: O. Franke, Der „Negativismus" in der alten Buddhalehre, p. 340; G. Grimm, Buddhistische Meditationen, pp. 152–156; N. Dutt, Mahāyāna Buddhism, pp. 73–80.

[143] Cf. V. Bhattacharya, The Basic Conception of Buddhism, pp. 66–95.

[144] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 25.24 (siehe Kap. 3b).

„Selige (*bhagavatā*), bekannt (*vibhāvinā*) mit Seiendem und Nichtseiendem (*bhāva-abhāva-*), beides (*ubhayaṃ*), sowohl »ist« (*asti-iti*) wie (*co-*) »ist nicht« (*na-asti-iti*) bestritten (*pratiṣiddhaṃ*)“[145] haben soll. Und in der Tat lesen wir im genannten Sūtra der ›Verein(ig)ten Reden‹: *Sabbam atthīti kho Kaccāyana ayam eko anto | Sabbaṃ natthīti ayam dutiyo anto ‖ Ete te Kaccāyana ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato dhammam deseti ‖*[146] „»Alles ist« (*Sabbam atthi-iti*), dies, *Kaccāyana*, ist ein Extrem (*eko anto*). »Alles ist nicht« (*Sabbaṃ n' atthi-iti*), dies, *Kaccāyana*, ist das zweite Extrem (*dutiyo anto*). O *Kaccāyana*, ohne sich beiden (*ubho*) Extremen (*ante*) hinzugeben (*anupagamma*), lehrt (*deseti*) der *Tathāgata* eine Doktrin (*dhammam*) durch die Mitte (*majjhena*).“

---

[145] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 15.7: *kātyāyanāvavāde cāstī-*[*ti*] *nāstīti cobhayaṃ | pratiṣiddhaṃ bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā ‖*; cf. o.c. 25.10.

[146] Saṃyutta-Nikāya 2.17 (12.15.7); cf. o.c. 2.20; 2.61 sqq.; für weitere klassische Textstellen cf. V. Bhattacharya, The Āgamaśāstra of Gauḍapāda, pp. 103–104; im ›Kaliṅga-Edikt I.‹ (ca. 272–232 v.Chr.), ⟨ed./tr.⟩ N. P. Rastogi, Inscriptions of Aśoka, pp. 185–196, weist auch König Aśoka seine Untertanen an, dem Mittelweg zu folgen; cf. A. K. Coomaraswamy / I. B. Horner, The Living Thoughts of Gotama the Buddha, p. 35: „This does not mean that the Middle Way has any dimension; in terms of space, the goal is neither here nor beyond nor in-between (Ud.[āna] 8), …“; cf. H. Zimmer, Yoga und Buddhismus, pp. 265–266: „Der Buddha weist den »mittleren Pfad«, wie es heißt, einen schwebenden Gang zwischen dogmatischen Verfestigungen, bindenden Bildern des Denkens. Weist seiner Zeit die ungreifbare Mitte zwischen den Extremen des Materialismus und der Metaphysik, die einander bekämpfen und nie bezwingen können. … In diese Denksphäre apodiktischer Urteile bringt er die schwebende Ebene hypothetischer Aussage: nichts ist oder ist nicht, – alles ist bedingt. Die Bedingung aber liegt in uns selbst. Unser Nicht-Wissen, Es-nicht-besser-Wissen bedingt eine spezifische Wirklichkeit, eine Sphäre von Welt und Ich, in der wir zu Hause sind. Diese Welt, wie wir sie haben, wie sie uns hat, ist nicht das unbedingt Wirkliche, denn sie ist Funktion unserer Naivität. Und diese ist heilbar.“

„There are two Middle Paths (*madhyamā pratipad*): one avoiding the two extremes, the attachment to the worldly enjoyments (*kāmesu kāmasukhallikānuyoga*) and self-mortification (*attakilamathānuyoga*) as preached by the Blessed One in the *Dhammacakkapavattanosutta*; and the other avoiding the two extremes or points (*antas or koṭis*), such as 'it is' and 'it is not' (*asti and nāsti*); 'it is eternal' and 'it is not eternal' (*nitya and anitya*); 'it is ātman' and 'it is not ātman' (*ātman and anātman*), and so on. See MK, XV. 7 …"[147]

Vollkommen unbekannt sind auch dem westlichen Weisheitsstreben solche Wege der Mitte nicht, ganz im Gegenteil. Wem das antike *metaxú*, in dem sich alle Gegensätze des Meinens (*doxastòn* …) laut Platon herumtreiben (*planētòn* …),[148] die Mitte zwischen zwei Extremen, die alles ist, was der Mensch ist oder wissen kann, bei dem Aufklärer und Quasi-Skeptiker Pierre-Jacques Changeux,[149] nicht genügt, wem das gegenwartsphilosophische „Zwischen"[150], dessen

[147] V. Bhattacharya, The Basic Conception of Buddhism, p. 15[14]; „MK, XV. 7" soll heißen: Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 15.7; diesen Vers haben wir gerade zitiert; cf. M. Hiriyanna, Outlines of Indian Philosophy, p. 151.

[148] Cf. Platon, Politeia 479d, cf. o.c. 478d–e; dazu später mehr; zur Lehre von Maß und Mitte bei Platon (und Aristoteles) cf. H. J. Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles, insbes. pp. 146–379.

[149] Cf. P.-J. Changeux, Traité des Extrêmes ou éléments de la science de la réalité, 1.1–3; G. Tonelli, Pierre-Jacques Changeux and Scepticism in the French Enlightenment, p. 108: „Changeux's most peculiar thesis is that everything man is, or man can know, lies in the middle of two extremes, which are an infinity of magnitude and an infinity of smallness." Cf. o.c., pp. 107–108, 118–121.

[150] M. Heidegger, Gesamtausgabe, 65.23, 263, 460, 476, 484–487; idem, Identität und Differenz, p. 56; ad Koinzidenz (*samayá*) und Zwischen (*samáya*) von Gegensatzpaaren (*dvandva*) siehe die höchst erhellende Ausführung von A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 1.543.

„offene … lichtende Mitte“[151] „wie das Nichts, das wir kaum kennen, alles Seiende“[152] umkreist[153], das „Zwischen“ „zwischen Ja und Nein“[154], in dem wir ‘gleichsam hängen’, welcher „Aufenthalt“ „Warten“ und „das Wesen der Gelassenheit“[155] ist, „Haltung des gleichzeitigen Ja und Nein … die Gelassenheit zu den Dingen“[156] „… im Vorsprung zu jeglichem Ja oder Nein“[157], oder „die einfache Sprengung“[158], der „Schied“ und „Unter-Schied“, der „In der Mitte der Zwei, im Zwischen von Welt und Ding, in ihrem inter, in diesem Unter- waltet ..“[159], so bei Martin Heidegger, zu dichterisch vorkommt, wem Blaise Pascal’s Mitte zwischen nichts und allem (*un milieu entre rien et tout*)[160], zwischen diesen zwei Abgründen [des Nichts] der Unendlichkeit und des Nichts (*entre ces deux abîmes* [*Du néant*] *de l’infini et du néant*)[161], die der Mensch als körperlicher ist

[151] M. Heidegger, Holzwege, p. 39.

[152] M. Heidegger, Holzwege, p. 39.

[153] Cf. M. Heidegger, Gesamtausgabe, 65.339.

[154] M. Heidegger, Gelassenheit, p. 53.

[155] M. Heidegger, Gelassenheit, p. 53.

[156] M. Heidegger, Gelassenheit, p. 23.

[157] M. Heidegger, Gesamtausgabe, 13.31.

[158] M. Heidegger, Gesamtausgabe, 65.485.

[159] M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, p. 24; cf. idem, Identität und Differenz, pp. 56–57; zum Menschen als Wesen des Zwischen in kritischer Hinsicht cf. A. Baruzzi, Mensch und Maschine, pp. 203–204.

[160] B. Pascal, Pensées, Nr. 72 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 350.

[161] B. Pascal, Pensées, Nr. 72 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 350; Textvariante in eckigen Klammern; cf. B. Pascal, Opuscules, Chap. 15 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 184; cf. R. Descartes, Meditationes de Prima

unter „Dingen" und innerhalb der „Ausdehnung der Natur"[162], einer Waage gleich (*balance*)[163], genau wie diese (Dinge) selbst, die sich alle zwischen dem Nichts und der Unendlichkeit aufhalten, immer unendlich weit von diesen Extremen entfernt (*de sorte qu'ils se soutiennent tous entre le néant et l'infini, étant toujours infiniment éloignés de ces extrêmes*)[164], als Analogie hier zu sehr auf der ontologischen Seite liegt, wem seine weite/unermeßliche Mitte (*un milieu vaste*)[165], auf welcher wir dahintreiben (*voguons*), unfähig, sicher zu wissen und absolut nicht zu wissen (*incapables de savoir*

Philosophia 3.19 ≙ ⟨ed.⟩ G. Schmidt, pp. 140/141: „*& me tanqum medium quid inter Deum & nihil, sive inter summum ens & non ens ita esse constitutum* …" (und so bin ich gleichsam als ein Mittleres zwischen Gott und dem Nichts oder zwischen dem vollkommenen Sein und Nichtsein angesiedelt).

[162] Cf. B. Pascal, Pensées, Nr. 72 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 353.

[163] B. Pascal, Pensées, Nr. 70 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 346.

[164] B. Pascal, Opuscules, Chap. 15 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 174; cf. B. Pascal, Pensées, Nr. 72 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, pp. 354–355; wundern darf uns so freilich nicht, daß die endlichen Dinge zwischen den beiden Unendlichkeiten täuschend (*déçue*), nicht fest-stellbar sind (*rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis*, B. Pascal, Pensées, Nr. 72 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 354), ihre Wirklichkeit (*la réalité des choses*) von keiner Idee anzunähern (*Nulle idée n'en approche*, B. Pascal, Pensées, Nr. 72 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 348) ist, und sie angesichts dieser Unendlichkeiten gleich(gültig)/egal/indifferent sind (*Dans la vue de ces infinis, tous les finis sont égaux*, B. Pascal, Pensées, Nr. 72 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 355), ihnen eine zweideutige Zweideutigkeit (*ambiguïté ambiguë*, B. Pascal, Pensées, Nr. 392 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 507), zweifelhafte Obskurität (*obscurité douteuse*, l.c.) zukommt, sie irgendein Geheimnis verhüllen (*Toutes choses convient quelque mystère*, B. Pascal, Opuscules, Chap. 18 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 215), ja daß sich das Endliche in Gegenwart des Unendlichen vernichtet und zu einem puren Nichts wird ("*Le fini s'anéantit en présence de l'infini, et devient un pur néant.*" B. Pascal, Pensées, Nr. 233 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 435).

[165] B. Pascal, Pensées, Nr. 72 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 354.

certainement et d'ignorer absolument)[166], von einem Ende zum anderen gestoßen (*poussés d'un bout vers l'autre*)[167], Mitte zwischen zwei Extremen (*le milieu entre deux extrêmes*)[168], Stellung (*état*) unseres Erkennens (*intelligence*) und all unserer Vermögen (*toutes nos puissances*)[169], eine pyrrhonistische Mitte (*milieu*)[170], die zu verlassen unser skeptisierender Fideist[171] als ein Verlassen der Menschlichkeit (*sortir de l'humanité*)[172] brandmarkt, zu abstrakt ist, wem letztendlich der ganze Zwischenbereich (*tout entre-deux*)[173], durch dessen Erfüllung (*remplissant*) bei gleichzeitiger Berührung beider Extreme auf einmal (*en touchant les deux à la fois*)[174] man Größe (*grandeur*) zeige, noch zu einseitig Theoretisches beschreibt, demjenigen, dem Schopenhauers „mittlere Entfernung", „mäßige Entfernung" zwischen den Menschen, verdeutlicht am Gleichnis

[166] B. Pascal, Pensées, Nr. 72 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 354; cf. B. Pascal, Pensées, Nr. 395 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 508; B. Pascal, Pensées, Nr. 385 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 504; B. Pascal, Pensées, Nr. 378 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, pp. 501–502; B. Pascal, Pensées, Nr. 327 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 481; B. Pascal, Pensées, Nr. 267 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, pp. 455–456.

[167] B. Pascal, Pensées, Nr. 72 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 354.

[168] B. Pascal, Pensées, Nr. 72 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 353.

[169] Cf. B. Pascal, Pensées, Nr. 72.

[170] Cf. B. Pascal, Pensées, Nr. 378 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 502, in der benutzten Edition unter der Überschrift „Pyrrhonisme" gefaßt.

[171] Cf. B. Pascal, Pensées, Nr. 391 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 507: „*Le pyrrhonisme sert à la religion*".

[172] B. Pascal, Pensées, Nr. 378 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 501.

[173] B. Pascal, Pensées, Nr. 353 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 491.

[174] B. Pascal, Pensées, Nr. 353 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 491; cf. B. Pascal, Pensées, Nr. 378 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, pp. 501–502.

von den Stachelschweinen,[175] zu trivial, dem dürfen wir einen praktischen Mittelweg zum Vergleich anbieten, der passender hier nicht sein könnte. Es ist der dritte und höchste geistliche Weg, von welchem Johannes Tauler predigt,[176] 'der kleine, enge Pfad, rasch, gerade, finster, unbekannt, Mut erfordernd (*ellent*)[177], schmal', „bildlos, gesondert von allen Bildern (*unbiltlich sunder alle bilde*)"[178], wo Frauen zu Männern werden, und die Männer, die Gott nicht folgen, zu nichts[179]:

„*Den weg den diser mensche vor im* [sich] *hat, das ist wissen und unwissen. Durch dise sol der mensche vil nohe* [sehr genau] *mit einem ŏgen* [Auge] *sehen als* [wie] *ein schútze der sins zils nohe war nimet, dar* [worauf] *er schiessen wil. … In disem gar engen wege do inne stont zwei oertelin, durch die sol er enmitten slieffen* [mitten hindurchschlüpfen]. *Das eine das ist wissen. Das ander ist unwissen. … Das ander oertelin das ist sicherheit und unsicherheit; … . Das dritte das ist fride des geistes und unfride der naturen. … Dur dise ende* [durch den Durchblick durch diese äußersten Punkte/Extreme] *so wirt er versichert*

---

[175] Cf. A. Schopenhauer, Paralipomena § 396 ≙ Sämtliche Werke, 5.765.

[176] Cf. J. Tauler, ⟨ed.⟩ F. Vetter, Predigt 47 ≙ ⟨tr.⟩ G. Hofmann, Predigt 61.

[177] G. Hofmann übersetzt: „voll der Einsamkeit"; jedoch gibt das große Mittelhochdeutsche Handwörterbuch von M. Lexer für „*ellent*" (J. Tauler, ⟨ed.⟩ F. Vetter, p. 211.26): mut, mannheit; unsere umschreibende Version hätte den Vorteil, den logischen Bezug zu der ansonsten Paradoxen Passage im Anschluß an den Halbsatz: 'daß Frauen auf diesem Weg zu Männern werden' (cf. J. Tauler, ⟨ed.⟩ F. Vetter, p. 211.28–29), herstellen zu können; für G. Hofmanns Übersetzung wäre das mittelhochdeutsche Wort „*ellende*", fremd, (ab)geschieden, im Text erforderlich.

[178] J. Tauler, ⟨ed.⟩ F. Vetter, p. 211.25.

[179] Cf. J. Tauler, ⟨ed.⟩ F. Vetter, p. 211.28–30.

[bewahrt] *des* [vor] *grúwelichen freisen* [Gefahr/Not/Schaden] *do S. Gregorius von sprach. … und alsus an allen disen und in manigen die man schriben mochte, ensol man sich nút lossen denne* [soll man sich auf nichts verlassen als] *in ein demuetig entsinken in rechter gelossenheit an allen den enden*[180] *die im zuo slahent* [bei all den Extremen, die einem begegnen/einen treffen].“[181]

Man könnte nun meinen, den Ahnherrn dieser superben Doktrin des „*enmitten*“ in der Peripatetischen Lehre von der Tugend, dem Rechten, Besten, Passenden und Füglichen (*aretḗ*)[182] als Mitte und Mittelweg (*mesótēs*) suchen zu müssen, welche selbst wiederum auf noch ältere Vorgaben zurückzugehen scheint.[183] Apuleius definiert die Klugheit als

---

[180] „*ende*“ wird bei M. Lexer, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, s.v. „ende“ u.a. mit „äußerster abgränzender punkt in raum und zeit“ umschrieben und etymologisch mit skr. „*anta*“ in Verbindung gebracht; ⟨tr.⟩ G. Hofmann, p. 473, umgeht die Übersetzung, er läßt das Wort einfach aus und geht deswegen der Pointe verlustig; zuvor schon (⟨ed.⟩ F. Vetter, p. 212.28) übersetzt Hofmann „*dur dise ende*“ mit: „dank dieser Kenntnis“.

[181] J. Tauler, ⟨ed.⟩ F. Vetter, p. 212.7–32 (mit Auslassungen) ≅ ⟨tr.⟩ G. Hofmann, pp. 472–473.

[182] Mit unseren Übersetzungsvarianten wollen wir hinweisen auf Etymologie und Grundbedeutungen der indogermanischen √ar-, aus welcher aretḗ abzuleiten ist, cf. A. Walde, Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, 1.69–76; wichtig scheint uns der Zusammenhang mit den altindischen Wortbildungen aus „*ṛta*-“, passend, recht, worauf wir im Kapitel 7d hinsichtlich der Konnotation von „*brahman*“ noch einmal zurückkommen werden.

[183] Cf. A. Gladisch, Einleitung in das Verständniß der Weltgeschichte. Erste Abtheilung: Die alten Schinesen und die Pythagoreer, p. 195[299]: „Auch von Pythagoras heißt es b. Jamblich. V. P. [›De vita Pythagorica liber‹] 131. *askẽsai dé phasin autòn kaì tàs metriopatheías kaì tàs mesótētas.*“ [er hat sich außerdem, sagt man, sowohl der Mäßigung in den Leidenschaften als auch der Mitte(n) befleißigt] Cf. A. Gladisch, 194: „… und da auch Aristoxenos ausdrücklich meldet, daß Pythagoras wirklich auf das Angelegentlichste eben das rechte Maaß in Allem als

Wissen, das Gute, das Schlechte und auch das einzusehen, was Mitte genannt wird (*prudentiam uero scientiam esse intellegendorum bonorum et malorum, eorum etiam, quae media dicuntur*)[184]. Alkinoos (Albinus), wie früher schon Cicero, ist die Klugheit Wissenschaft vom Guten und Schlechten und keinem [von beiden] (*'ē mèn dè phrónēsís estin epistḗmē agathỗn kaì kakỗn kaì oudetérōn*)[185]. Und wie sagte gleich wieder Boethius? „Die Tugend hält .. die Mitte (*Medietatem .. virtus tenet*)"[186]. „Und dies ist der Mittelweg zwischen zwei Häresien … (*Mediaque est haec inter duas haereses via …*)"[187]. Erhielt diese Mitte ihre Prägung durch die Schriften des Lykeions selbst?

„Die Tugend ist also (*'Estin ára 'ē aretè*) ein Entscheidungsverhalten (*'éxis proairetikḗ*), in der Mitte (*en mesótēti*) – hier bezogen auf uns [nicht hinsichtlich der Dinge] – befindlich (*oũsa tẽj pròs 'ēmās*), durch Lógos bestimmt, und danach, wie sie der Einsichtsvolle bestimmen würde (*'ōrisménēj lógōj*

---

das Gute empfohlen habe: so zeigen sich auch hier wieder die Schinesen in der vollkommensten Uebereinstimmung mit den Pythagoreern, indem auch sie geradezu als die Hauptregel für alles Thun im Leben aufstellen »die rechte Mitte« zwischen dem Zuviel und Zuwenig oder das rechte Maaß." Zur Lehre von der Mitte (*zhōng yōng*) im Reich der Mitte cf. Chan Wing-tsit, A Source Book in Chinese Philosophy, pp. 95 sqq.; cf. Konfuzius, Lun Yü 6.27, ⟨tr.⟩ R. Wilhelm, pp. 212/213: 子曰："中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣。"(„Der Meister sprach: "Maß und Mitte sind der Höhepunkt menschlicher Naturanlage. Aber unter dem Volk sind sie seit langem selten.""）

[184] Apuleius, De Platone et eius dogmate 228 ≙ ⟨ed.⟩ J. Beaujeu, p. 84.

[185] Alkinoos, Didaskalikos H 182.27–29 ≙ ⟨ed.⟩ J. Whittaker, p. 58.27–29; cf. Cicero, De natura deorum 3.XV.38, welche Stelle im Kapitel 13e zitiert ist.

[186] Boethius, Contra Eutychen 7.78–79.

[187] Boethius, Contra Eutychen 7.74–75.

kaì ‘ōs àn ‘o phrónimos ‘oríseien).“[188] Ist die Aristotelische mittige Haltung, das zentrische Verhalten[189], das gerne als eines des Mittelmaßes ausgegeben wird, mit dem des (theoretischen wie praktischen) Lassens aller Extreme im Buddhismus und der Mystik vergleichbar? Der buddhistische „… Mittelweg durchbricht die Bipolarität; er ist die Überwindung der Bipolarität selbst. In diesem Sinne ist der buddhistische Begriff des Mittelwegs vollkommen verschieden von der Aristotelischen *mesotēs*.“[190]

Doch langsam. Zunächst gilt es, festzuhalten, daß es sich bei der *mesótēs* um eine Kategorie der ethischen, d.h. praktischen Tugend handelt,[191] daß sie damit, wenn überhaupt, neben Buddha's ausgleichende Vermeidung von übertriebener Askese und Libertinage zu stellen ist, und wie diese an der *upāya-kauśalya*-Maxime, der Maxime der Trefflichkeit/Virtuosität im Gebrauch von Hilfsmitteln und Methoden orientiert ist, welche Friedrich Nietzsche nicht exakter hätte meinen können, wenn er von seiner Idee des ‘großen Erziehers’ schreibt, daß dieser nie „sagt .. was er selber denkt, sondern immer nur, was er im Verhältniß zum Nutzen Dessen, den er erzieht, über eine Sache denkt“[192], daß „Er .. aller

---

[188] Aristoteles, Ethica ad Nicomachum $1106^{b}36$–$1107^{a}2$; da die von uns als Textgrundlage benutzte Ausgabe der Loeb Classical Library zwischen der im Fünferrhythmus angegebenen Zeilennumerierung nicht trennscharf ist, mußte diese von uns mit Hilfe der Edition von I. Bywater präzisiert werden.

[189] *‘éxis*, verwandt zu *échein*.

[190] M. Abe, Zen and Western Thought, p. 157.

[191] Cf. Aristoteles, Ethica ad Nicomachum $1103^{b}26$ sqq; $1106^{b}16$–17; $1107^{a}29$–32.

[192] F. Nietzsche, Kritische Studienausgabe, 11.580 {37[7]} ≙ Kritische Gesamtausgabe, 7.3.306.

Mittel der Zucht und Züchtigung fähig sein"[193] muß und selbst „jenseits von Gut und Böse"[194] ist: Der Kluge (»Weltweise«), der *phrónimos*[195] stellt die Richtung des Zielens und Treffens[196] „in praktisch-dogmatischer Rücksicht"[197], wie Immanuel Kant sagen würde, vom je einzelnen, seinem Naturell und der Situation wie Konstellation her ein (*pròs ʻēmās*)[198],

[193] F. Nietzsche, Kritische Studienausgabe, 11.580 {37[7]} ≙ Kritische Gesamtausgabe, 7.3.306; cf. idem, KSA 6.236 ≙ KGW 6.3.234: „Ein Geist, der Grosses will, der auch die Mittel dazu will, ist mit Nothwendigkeit Skeptiker. Die Freiheit von jeder Art Überzeugungen g e h ö r t zur Stärke, … Die grosse Leidenschaft, der Grund und die Macht seines Seins, … nimmt seinen ganzen Intellekt in Dienst; sie macht unbedenklich; sie giebt ihm Muth sogar zu unheiligen Mitteln; sie g ö n n t ihm unter Umständen Überzeugungen. Die Überzeugung als M i t t e l".

[194] F. Nietzsche, Kritische Studienausgabe, 11.580 {37[7]} ≙ Kritische Gesamtausgabe, 7.3.306.

[195] Zur Verwandtschaft von Phronesis und Sophia cf. I. Düring, Kommentar zu: Aristoteles, Protreptikos, pp. 83[86], 107–108; zu der von *phrónēsis*, *sophía*, *aretḗ*, *sapientia*, *jñāna*, *prajñā* und der gnostischen *Ennoia* cf. E. Conze, Buddhist *Prajñā* and Greek *Sophia*, insbes. pp. 160–161; idem, Buddhist Studies 1934–1972, [1.] 207–209, wo besonders die jüdische Chochma berücksichtigt ist; zu *kauśalya*, Sophia und „*hochmā*" cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 1.16, 131[4]–132; wie Aristoteles in der Nikomachischen Ethik das Verhältnis von Phronesis und Sophia selbst bestimmt, ist nachzulesen: Aristoteles, Ethica ad Nicomachum 1140[a]24–1142[a]30; wer dort bezüglich des Verständnisses der Sophia allerdings vollkommene Klarheit zu finden hofft, wird enttäuscht werden.

[196] Cf. Aristoteles, Ethica ad Nicomachum 1106[b]15–16, 28, 31–33; 1109[a]22–23, 30, 34; 1109[b]13; die Metapher des Ziels, dessen Treffen und Verfehlen, in exakt demselben Zusammenhang vom Lustvolleren (*preyas*) und Exzellenteren/Tugendhafteren (*śreyas*) finden wir in der Kaṭha-Upaniṣad 1.2; cf. die Interpretation dazu von A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 1.225–226, wo die Belegstelle der Upaniṣad leider falsch angegeben ist; zum Symbolismus des Bogenschießens cf.

und dem rechten Urteil (*orthòs lógos*)[199] des Handelnden anheim, innerer Lenker zu sein. Daß dies bei Dingen von Praxis und Nützlichkeit nicht in einer Kunst/Wissenschaft (*téchnē*) oder Lehre (*paraggelía*), sondern nur in Umrissen (*túpōi*) und ungenau (*ouk akribôs*) geschehen kann, da diese nichts Feststehendes/Stabiles an sich haben (*oudèn 'estēkòs échei*), leuchtet ein[200] und macht unter anderem das Treffen der Mitte extrem schwierig (*ákrōs chalepón*).[201]

Freilich muß sich auch Aristoteles bei seiner vorliegenden Einweisung (*párōn lógos*)[202] in den praktischen Mittelweg theoretischer, sprachlich-begrifflicher Mittel, des Lógos bedienen, und es könnte sich in der Tat herausstellen, daß sich seine *mesótēs*, rein formal betrachtet, in Differenz zur buddhistischen befindet, daß sie nur „Vermittler zwischen den zwei widerstreitenden Polen",[203] damit selbst noch den Extremen irgendwie verhaftet, selbst noch polar bleibt. Hören wir uns die relevante Definition des Stagiriten an: „Ich nenne (*légō*) … die Mitte (*méson*) … in bezug auf uns (*pròs 'ēmâs*) .. das,

idem, What is Civilisation?, pp. 135–156; zum Ziel und Treffen: idem, Selected Papers, 1.445–447[+50]; ad Ziel – Mitte cf. F. W. J. v. Schelling, Werke, 12.319; 14.267.

[197] I. Kant, ›Fortschrittsschrift‹ A105 ≙ ⟨ed.⟩ W. Weischedel, Werke, 5.632.

[198] Cf. Aristoteles, Ethica ad Nicomachum 1106[a]28–32; cf. o.c. 1106[b]36–1107[a]2.

[199] Cf. Aristoteles, Ethica ad Nicomachum 1103[b]33; cf. o.c. 1107[a]1.

[200] Das Argument ist ausgeführt: Aristoteles, Ethica ad Nicomachum 1103[b]34–1104[a]11.

[201] Aristoteles, Ethica ad Nicomachum 1109[a]34; cf. o.c. 1109[a]24.

[202] Cf. Aristoteles, Ethica ad Nicomachum 1104[a]10–11.

[203] M. Abe, Zen and Western Thought, pp. 157–158.

was (*'ò*) weder Überfluß hat (*mḗte pleonázei*) noch Mangel leidet (*mḗte elleípei*).“[204] „Im ganzen also (*'ólōs gàr*): weder (*oúth'*) gibt es (*estín*) eine Mitte (*mesótēs*) von Überfluß und Mangel (*'uperbolẽs kaì elleípseōs*), noch (*oúte*) einen Überfluß und einen Mangel (*'uperbolè kaì élleipsis*) der Mitte (*mesótētos*).“[205]

Wir halten fest: Die Mitte ist durch Extreme nicht beschreibbar. Sie ist nicht das eine und nicht das andere, weder dieses noch jenes. Klar, sie ist eben sie selbst. Ist die formale Ähnlichkeit zum Buddhismus nun nichtssagend, da ein *tertium* angegeben werden kann, was für den Buddhajünger allenfalls so lange gilt, als er noch von der höchsten ‚Tugend' entfernt, als er noch nicht das Rechte, der *dharma* (die Lehre, das Gesetz) selbst ist? Nach Aristoteles ist die Mitte gewissermaßen [selbst] Extrem/Äußerstes (*tò tò méson eĩnaí pōs ákron*)[206]; genauer: sie ist Extrem hinsichtlich des Edlen und Guten/Rechten (*katà dè tò áriston kaì tò eũ akrótēs*).[207] Also bleibt sie im Bereich der Gegensätze?

Es ist schon wahr: die Extreme (*ákra*) werden als einander am unähnlichsten (*pròs állēla pleístē anomoiótēs*)[208] und als Gegensätze definiert (*enantía 'orízontai*)[209], und somit wäre die Mitte, als Extrem verstanden, gleichfalls Gegensatz. Doch „die Extreme (*'ai …ákrai*) sind (*eisín*) Gegensätze (*enantíai*) sowohl zur Mitte (*kaì tẽj mésēj*) als auch zueinander (*kaì allḗlais*), die Mitte aber (*'ē dè mésē*) zu den Extremen (*taĩs*

[204] Aristoteles, Ethica ad Nicomachum $1106^{a}29–32$.

[205] Aristoteles, Ethica ad Nicomachum $1107^{a}25–27$.

[206] Aristoteles, Ethica ad Nicomachum $1107^{a}23$.

[207] Aristoteles, Ethica ad Nicomachum $1107^{a}7–8$.

[208] Aristoteles, Ethica ad Nicomachum $1108^{b}33$.

[209] Aristoteles, Ethica ad Nicomachum $1108^{b}34$.

ákrais).“[210] Dies könnte heißen, daß die Mitte Gegensatz der Gegensätze, Gegensatz höherer Ordnung, ja gewissermaßen Gegensatzlosigkeit ist. Dann wäre der Mittengänger jenseits von Freud' und Leid, die quantifizierende Feststellung, daß die Extreme weiter voneinander als von der Mitte entfernt sind (*porrōtérō gàr taũta aphétēken allḗlōn èstoũ mésou*)[211], unangebracht, der Abstand der Mitte wäre unermeßlich.

Explizites Ziel des Nikomachischen Mittelwegs ist jedenfalls, man nehme ihn so maßvoll oder vermessen wie man will, die Abstandnahme vom Gegensätzlicheren (*apochōreĩn toũ mãllon enantíou*)[212], und hierbei hat man am meisten das Lustvolle bzw. Freudige und die Lust bzw. Freude zu meiden (*málista phulaktéon tò 'ēdù kaì tèn 'ēdonḗn*),[213] oder genauer, da die ethische Tugend über Lust/Freude und Schmerz/Leid handelt (*perì 'ēdonàs gàr kaì lúpas estìn 'ē ēthikè aretḗ*),[214] diese beiden, aber nur bei dem (bei den Dingen), bei welchem (welchen) wir sollen (*'oĩs deĩ*).[215]

Der Tathāgata, „Mitte aller Mitten“[216], predigte anderes. Seine Ermahnungen sollten zur radikalen Mitte (*mūla-madhyama*) von Leidfreiheit (*duḥkha-nirodha*), »Lust-losigkeit«,

---

[210] Aristoteles, Ethica ad Nicomachum 1108^{b}13–15; cf. idem, Ethica Eudemia 1220^{b}31–32; o.c. 1220^{b}32: „denn die Mitte ist beides gegenüber beiden (*tò gàr méson 'ekáteron pròs 'ekáteron estin*)“, d.h. sowohl Mitte als auch Extrem in bezug auf die Extreme.

[211] Aristoteles, Ethica ad Nicomachum 1108^{b}28–29; cf. o.c. 1108^{b}15 sqq.; 32–35.

[212] Aristoteles, Ethica ad Nicomachum 1109^{a}31.

[213] Aristoteles, Ethica ad Nicomachum 1109^{b}7–8.

[214] Aristoteles, Ethica ad Nicomachum 1104^{b}8–9.

[215] Aristoteles, Ethica ad Nicomachum 1104^{b}12.

[216] R. M. Rilke, Buddha in der Glorie, aus: Neue Gedichte. Der Neuen Gedichte anderer Teil, p. 161.

Leidenschaftslosigkeit (*virāga*) und Durstlöschung (*tṛṣṇā-kṣaya*) führen,[217] zum Ende des Leidens (*anto dukkhassâ*), wo es „weder »diesseits« noch »jenseits« noch »zwischen beiden«" (*n' ev' idha na huraṃ na ubhayamantare*)[218] gibt, während Aristoteles darauf beharrte, daß die Definition von Tugend qua Leid- bzw. Leidenschaftslosigkeit (*apátheia*) und Ruhe/Stille (*ēremía*) einfach (*'aplõs*) und ohne weitere Zufügung von „soll", „soll nicht" und „wann" etc. (*all' ouch 'ōs deĩ kaì 'ōs ou deĩ, kaì 'óte, kaì 'ósa álla prostíthetai*) unrichtig (*ouk eũ*) sei.[219] Die Einschätzung des Aristotelischen Mittelwegs der

[217] Cf. W. Rahula, What the Buddha Taught, pp. 36–37; cf. J. G. Fichte, Fichtes Werke, 5.500–506 (Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre.), wo eine an den Buddhismus erinnernde Beschreibung des Stoicismus ("nur negativ und blosse Apathie") als die Denkart des zweiten der von Fichte angenommenen fünf Standpuncte der Weltansicht gegeben wird, die nur die erste und niedrigste des höheren geistigen Lebens ausmacht, durch welche der Mensch „über alle Liebe und Neigung und Bedürftigkeit, und so über alles, was ausser ihm ist und nicht von ihm abhängt, hinweggesetzt, für sich keines Dinges bedürfend, denn sich selber, und so, durch Austilgung des Abhängigen in ihm, wahrhaft unabhängig, über alles erhaben und gleich den seligen Göttern" (o.c., 5.503–504) wird; die Degradierung derartiger Lehren durch Fichte (cf. idem, Fichtes Werke, 1.278*) sollte Anlaß dazu sein, daß jeder Versuch der Vergleichung seiner Philosophie mit dem Buddhismus, der über das Formale hinausgeht, mit äußerster Vor- und Umsicht, ja mit einer gehörigen Portion an »Skepsis« unternommen wird.

[218] Udāna 8.4, p. 81 (meine Hervorhebung); cf. o.c. 1.10, p. 8; cf. Nāgārjuna, Paramārtha-Stava 10, wo vom Buddha festgehalten wird, daß weder dessen Extrem/Ende noch dessen Mitte wahrgenommen wird (*yasya na-anto na madhyaṃ … vidyate*); cf. Candrakīrti, Madhyamakavṛttiḥ (Prasannapadā), ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, pp. 135.12–13, 270.13–14 (›Samādhirāja-Sūtra‹).

[219] Cf. Aristoteles, Ethica ad Nicomachum 1104^{b}24–26; 1104^{a}11–1105^{a}16; ad *'ēdonḗ-lúpē* cf. o.c. 1152^{b}–1154^{b}; von Speusippos berichtet Aristoteles, er habe eingewendet, daß, wie das Größere sowohl zum Kleineren als auch zum Gleichen (*isōĩ*) Gegensatz sei, so sei das Gute

Tugend durch den japanischen Gelehrten Masao Abe stellt sich somit zwar als stimmig, jedoch als der Differenzierung bedürftig heraus. Denn bei aller Unterschiedlichkeit der Zielbeschreibung zeigt die altindische wie griechische Doktrin vom Mittleren qua Anweisung zur praktischen Erlangung der tugendhaften Haltung, als Weg, trotzdem einige Ähnlichkeit. Und wollte man nicht annehmen, daß Friedrich Nietzsche sein „jenseits von Gut und Böse" aus buddhistischen Quellen geschöpft hat[220], man könnte nicht sagen, welchem Weg der

---

weder Lust/Freude noch Schmerz/Leid, keines von beiden (*tôj mēdetérōj*), die Neutralität also, was der buddhistischen Position entsprochen hätte, vom Stagiriten jedoch abgewiesen wird, cf. Aristoteles, Ethica ad Nicomachum 1153^{b}4–7; 1173^{a}5–11; cf. Platon, Phaidon 83b–84b; Strabon, Geographica C 716 (15.1.65), berichtet, daß das, was der indische Gymnosophist Mandanis (Dandamis) dem von Alexander zu jenem geschickten Onesikritos gesagt hat, darauf hinauslief (*sunteínein*), daß die beste Lehre die sei, die Lust/Freude und Leid/Schmerz von/aus der Psyche entferne/beseitige (*'ōs eíē lógos áristos, 'òs 'ēdonèn kaì lúpēn psuchẽs aphairḗsetai·*); cf. Bhagavad-Gītā 2.38; 14.24–25; 15.5; cf. Clemens Alexandrinus, Stromatum 6.9 ≙ Patrologia Graeca, 9.292C: *autòs dè 'apaxaplõs apathès ẽn, eis 'òn oudèn pareisdúetai kínēma pathētikòn, oúte 'ēdonè, oúte lúpē[j]·* (Er [der Heiland] selbst aber war ein für allemal ganz und gar leid(enschafts)los, ihn beschlich keine Gemütsbewegung, weder Lust noch Leid;); cf. o.c. 6.9 ≙ Patrologia Graeca, 9.296A, wo der Gnostiker und Vollendete (*gnōstikòn .. kaì téleion*) als jeglicher Seelenregung enthoben (*Exairetéon … apò pantòs psuchikoũ páthous*) gepriesen wird; cf. Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, pp. 37.18–21; 47.35–48.2; 203.38–40; 271.23; 351.10–11; 375.39–376.2; 421.27–28; 485.18–19; 486.34–38; die Stelle o.c., p. 52.18–40, widerspricht diesem Prinzip nicht, sondern erläutert es, man denke als Analogon nur an das Bodhisattva-Ideal; cf. idem, Die lateinischen Werke, 4.64–74 (Sermo VI.4), dort auch explizit zur Passionslosigkeit des Liebenden und Weisen; cf. A. Silesius, Cherubinischer Wandersmann 1.293: „*Mensch / wann dich weder Lieb beruehrt / noch Leid verletzt / So bistu recht in GOtt / und GOtt in dich versetzt.*"

[220] Cf. B. Ñānajīvako, The Philosophy of Disgust, p. 118^{+27}; idem, Buddhismus: Philosophie oder Religion?, p. 40; cf. F. Nietzsche, Kritische Studienausgabe, 5.380 ≙ Kritische Gesamtausgabe, 6.2.398;

Tugend es zuzuschlagen ist, dem westlichen oder dem östlichen, oder vielleicht der Mitte von beiden:

„– dies widerspruchsvolle Geschöpf [der Mensch] hat aber an seinem Wesen eine große Methode der Erkenntniß: er fühlt viele Für (λ_1) und Wider (λ_2) – er erhebt sich zur Gerechtigkeit – zum Begreifen jenseits des Gut- und Böseschätzens (λ_4): Der weiseste Mensch wäre der reichste an Widersprüchen (λ_3), der gleichsam Tastorgane für alle Arten Mensch hat: und zwischeninnen (Λ) seine großen Augenblicke grandiosen Zusammenklangs – …"[221]

Innerhalb des Buddhismus versinnbildlicht der Weg durch die Mitte in seiner ontologischen Ausformung die Doktrin

---

cf. A. K. Coomaraswamy / I. B. Horner, The Living Thoughts of Gotama the Buddha, p. 30: „It is too often assumed that the notion of a goal "beyond good and evil" is of modern origin. It appears, however, not only in Indian but also in Islamic and Christian contexts … . The notion recurs again and again in Buddhist contexts: that by which the Perfect Man is uncontaminated is not merely evil or vice, but also good or virtue." (kleine Anthologie dazu: o.c., pp. 30–31); cf. Bhagavad-Gītā 5.15; 14.24–25; selbstverständlich gilt nämliches auch für die Skeptiker, cf. F. Decleva Caizzi, Pirrone Testimonianze, Fragmente 1 A–B; 58; 69 A–I; A. Goedeckemeyer, Geschichte des griechischen Skeptizismus, p. 9^{+5}; cf. M. Porete, Le mirouer des simples ames 136; cf. Meister Eckhart, Die lateinischen Werke, 4.66.5–11; idem, Die deutschen Werke, 2.306.6–7 ≙ ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 257.35–37: „*Ein kraft ist in der sêle, der sint alliu dinc glîche süeze; jâ, daz allerboeseste und daz allerbeste daz ist allez glîch an dirre kraft; si nimet alliu dinc über hie und nu.*" Cf. ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 524.9–11.

[221] F. Nietzsche, Kritische Studienausgabe, 11.182 {26[119]} ≙ Kritische Gesamtausgabe, 7.2.180; cf. F. Nietzsche, KSA 5.231 § 284 ≙ KGW 6.2.241, wo leicht zu erschließen ist, daß es sich bei diesem „zwischeninnen" um „Gelassenheit" handelt: „Mit einer ungeheuren und stolzen Gelassenheit leben; immer jenseits –. Seine Affekte, sein Für und Wider willkürlich haben und nicht haben, sich auf sie herablassen, für Stunden; sich auf sie setzen, wie auf Pferde, oft wie auf Esel".

der bedingten Entstehung (skr.: *pratītya-samutpāda*; Pāli: *paṭicca-samuppāda*) in zwölf Gliedern,[222] deren theoretische Quintessenz wiederum von Nāgārjuna herausdestilliert wurde. Während für den Kanon galt: *Seyyathāpi, bhikkhu, telañ ca paṭicca vaṭṭiñ ca paṭicca telappadīpo jhāyati, tass' eva telassa ca vaṭṭiyā pariyādānā aññassa ca anupāhārā anāhāro nibbāyati, – evam eva, bhikkhu, …* ("Monk, as an oil-lamp burns on account of the oil and on account of the wick but goes out (*nibbāyati*) from lack of fuel if the oil and the wick come to an end and no others are brought, even so, monk …")[223]; *imasmiṃ sati idaṃ hoti; … imasmiṃ asati, idaṃ na hoti*[224] ("wenn dieses ist, ist jenes; … wenn dieses nicht ist, ist jenes

---

[222] Cf. Saṃyutta-Nikāya 2.17 (Kaccāyanagotta-Sutta); cf. W. Rahula, What the Buddha Taught, pp. 53–54.

[223] Majjhima-Nikāya 3.245, in der Übersetzung von: ⟨tr.⟩ I. B. Horner 3.292; Śaṅkara, Chāndogya-Upaniṣad-Bhāṣya 8.1, Vorspann ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 9.471–472, verwendet für das Versinken im eigenen Selbst (*svātmanyeva nivṛttiḥ*) das Bild vom Blitz und Wind, die zum Himmel aufgefahren sind (*gagana iva vidyududbhūta iva vāyuḥ*), und vom Feuer, das den Brennstoff verbrannt hat (*dagdhendhana iva agniḥ*); weitere Beispiele dazu aus der Vedānta-Orthodoxie gibt K. Bhattacharya, L'*ātman-brahman* dans le Bouddhisme ancien, pp. 101–103; cf. K. N. Upadhyaya, Early Buddhism and the Bhagavadgītā, pp. 346–347, wo trotz des Zugeständnisses einer fast vollständigen Gleichheit der relevanten Gleichnisse innerhalb orthodoxer und buddhistischer Lehren die metaphysischen Unterschiede letzterer betont werden, m.E. jedoch mit wenig Überzeugungskraft, zieht man die Ausführungen o.c., pp. 353–355, hinzu und interpretiert man im Gesamtkontext beider Systeme.

[224] Cf. Majjhima-Nikāya 3.63; cf. o.c. 1.262; 3.104–108 (121. Suttam) ≙ ⟨tr.⟩ I. B. Horner, 3.147–152; die Variationen dieser Formeln sind gesammelt bei W. Rahula, What the Buddha Taught, p. 53; cf. G. Grimm, Buddhistische Meditationen, p. 154; cf. Nāgārjuna, Ratnāvalī 1.48c-d ≙ ⟨trr.⟩ J. Hopkins et al., The Precious Garland and The Song of the Four Mindfulnesses, p. 24: „When this is produced, so is that, / Like light from a flame." (aus dem Tibetischen).

nicht"), rochen dem Ārya auch diese Formeln anscheinend noch zu dogmatisch.

apekṣyendhanamagnirna nānapekṣyāgnirindhanaṃ| apekṣyendhanamagniṃ na nānapekṣyāgnimindhanaṃ ‖[225]: „Weder (*na*) gibt es Feuer (*agnir-*) abhängig vom Brennstoff (*apekṣya-indhanam*) noch (*na*) Feuer (*agnir-*) unabhängig (*anapekṣya*) vom Brennstoff (*indhanaṃ*); weder (*na*) gibt es Brennstoff abhängig (*apekṣya-indhanam*) vom Feuer (*agniṃ*) noch (*na*) Brennstoff (*indhanaṃ*) unabhängig (*anapekṣya*) vom Feuer (*agnim*)." *bhāvānāṃ niḥsvabhāvānāṃ na sattā vidyate yataḥ / satīdamasmin bhavatītyetannaivopapadyate* ‖[226]: „Da (*yataḥ*) die Seiendheit (*sattā*) von nicht aus sich selbst seienden (*niḥsvabhāvānāṃ*) Seienden (*bhāvānāṃ*) nicht (*na*) wahrgenommen wird/evident ist (*vidyate*), geht auch (*iva*) folgendes (*etan-*) nicht (*na*) an (*upapadyate*): »Wo dieses (*idam*) Seiende (*satī*), wird (*bhavati-ity-* [*iti* = » «]) jenes (*asmin*)«."

Aber nicht nur die altbuddhistische Analyse von Weltwirklichkeit führte Nāgārjuna bis zu ihrer Grenze, auch den Weg der Befreiung davon, bei Buddha schon mit der Überwindung von Diskursivität (*vicāra*), Schlußfolgern (*vitakka/vitarka*), Verständigkeit (*viññāṇam/vijñāna*) und Dogma (*diṭṭhi/dṛṣṭi*) gleichgesetzt, wies er mit Worten, die in ihrer schmerzhaften Präzision und Schärfe ihresgleichen suchen: *śūnyatā sarvadṛṣṭīnāṃ proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ* |[227]: „Durch

[225] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 10.12.

[226] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 1.10.

[227] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 13.8a; dieser Aspekt des Śūnyavāda, der der Nicht-Dogmatik (*adṛṣṭivāda*) wurde von den chinesischen Nachfolgern des Ārya besonders betont, cf. Cheng Hsueh-li, Nāgārjuna, Kant and Wittgenstein: The San-lun Mādhyamika Exposition of Emptiness, pp. 72–73; G. M. Nagao, The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy, pp. 29–32, kritisiert an der San-lun Tradition gerade die Überbetonung dieses Aspekts.

die Siegreichen (*jinaiḥ*) wurde die Leere (*śūnyatā*) als das (Ab-)Lassen/Abgehen (*niḥsaraṇaṃ*) von allen Dogmen (*sarva-dṛṣṭīnāṃ*) verkündet (*proktā*).“

„.. *diṭṭhis* waren ihm [Buddha] ein wahrer Greuel. Er seinerseits war (wie Kant) über solche hinaus, versichert uns einer seiner Jünger im Aṅguttara-Nikāya II, 4, 7.“[228] Die Abstandnahme von „ist“ und „ist nicht“ und das Lehren eines Weges dazwischen (*madhyena*), sollte zwar nicht als Hinweis auf ein ontologisch-ontodoktrinäres Refugium mißverstanden werden, wenn in einer pāli-buddhistischen Schrift von einem Ungeborenen (*ajātaṃ*), Ungewordenen (*abhūtaṃ*), Ungemachten (*akataṃ*), Ungeformten/Nicht-Zusammengesetzten (*asaṃkhataṃ*) die Rede ist, nur mit Hilfe von Privationen beschrieben,[229] und in derselben Schrift auf das Ende

---

[228] O. Franke, Kant und die altindische Philosophie, p. 135; cf. T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, pp. 45–47, wo weitere Zitate aus dem Kanon gegeben werden: Majjhima-Nikāya 1.485–486; Saṃyutta-Nikāya 3.258 sqq..

[229] Cf. Udāna 8.3, pp. 80–81: „Da ist, Mönche, ein Ungeborenes, Ungewordenes, Ungemachtes, Ungeformtes (*atthi bhikkhave ajâtaṃ abhûtaṃ akataṃ asaṃkhataṃ,*), und wäre da nicht, Mönche, dieses Ungeborene, Ungewordene, Ungemachte, Ungeformte (*no ce taṃ bhikkhave abhavissa ajâtaṃ abhûtaṃ akataṃ asaṅkhataṃ,*), es würde hier kein Ablassen/Abgehen vom/des Geborenen, Gewordenen, Gemachten, Geformten einsichtig sein (*na yidha jâtassa bhûtassa katassa saṅkhatassa nissaraṇaṃ paññâyetha.*).“ Cf. T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 48^{+2}, wo als Parallelstellen ›Iti-Vuttaka‹ § 43, p. 37 und o.c. § 72, p. 61, genannt sind; cf. K. Bhattacharya, L'*ātman-brahman* dans le Bouddhisme ancien, pp. 11–12, 66–67, 101, dort der zusätzliche Verweis auf ›Netti‹, p. 62; cf. R. Puligandla, Some Comments on Professor Kalupahana's Study Entitled Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way, p. 3 (unveröffentlichtes Typoskript, das mir der Autor freundlicherweise zur Verfügung stellte); zur Identifikation von *dhamma* (Lehre, Gesetz) = *brahma* = *buddha* = *attā* (Seele, Selbst, Geist) = *akiṃcano* (nicht irgend etwas) im frühen Buddhismus cf. A. K. Coomaraswamy, Hinduism and Buddhism, pp. 73, 85[298]; idem, Sources of Wisdom, pp. 122–123, 131–132; cf. A. K.

von Sorge und Leid in der Art des Widmungsverses Nāgārjuna's am Beginn der ›Kārikā‹, des Verses 42 der ›Ratnāvalī‹[230] und im Stile des berühmten *neti-neti* der ›Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad‹ ausschließlich durch Negieren von Unterschiedlichem und Gegensätzlichem gewiesen wird[231], so wird doch auf etwas, oder weniger falsch, auf einen Zustand gedeutet, ohne welchen es keine Befreiung, keinen Ausweg aus dem

---

Coomaraswamy / I. B. Horner, The Living Thoughts of Gotama the Buddha, ca. pp. 23–30; cf. H. Nakamura, The Problem of Self in Buddhist Philosophy; in einem gewaltigen Gelehrtenwerk erbringt ein oben bereits genannter indischer Forscher den Erweis, daß „le Buddha a admis entièrement la doctrine upaniṣadique de l'*ātman-brahman*" (K. Bhattacharya, L'*ātman-brahman* dans le Bouddhisme ancien, hier zitiert o.c., p. 137).

[230] Nāgārjuna, Ratnāvalī 42, ⟨tr.⟩ E. Frauwallner, Die Philosophie des Buddhismus, p. 212: „Das Nirvāṇa ist aber auch kein Nichtsein, wieviel weniger ein Sein. Das Schwinden der Vorstellungen von Sein und Nichtsein wird Nirvāṇa genannt." Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 5.8.

[231] Cf. Udāna 8.1, p. 80: „Da ist, Mönche, dieser Ort (*atthi bhikkhave tad âyatanaṃ,*), wo weder Erde noch Wasser noch Feuer noch Luft ist (*yattha n' eva paṭhavî na âpo na tejo na vâyo*), weder der Bereich der Raumunendlichkeit noch der Bewußtheitsunendlichkeit (*na âkâsânañcâyatanaṃ na viññâṇânañcâyatanaṃ*) noch der Nichtirgendetwasheit noch der von weder Wahrnehmung noch Nicht-Wahrnehmung (*na âkiñcaññâyatanaṃ na nevasaññânâsaññâyatanaṃ*), nicht diese Welt noch jene Welt, beide, Mond und Sonne (*n' âyaṃ loko na paraloko ubho candimasûriyâ,*), ich nenne ihn daher, Mönche, weder Kommen noch Gehen noch Bleiben, weder Vergehen noch Entstehen (*tad amhaṃ bhikkhave n' eva âgatiṃ vadâmi na gatiṃ na ṭhitiṃ na cutiṃ na upapattiṃ,*), er ist ohne Unterlage, ohne Anfang/Vorgang, ohne Halt (*appatiṭṭhaṃ appavattaṃ anârammaṇam eva taṃ,*); dies genau ist das Ende des Leidens (*es' ev' anto dukkhassâ 'ti.*)." (Text: „*tad amhaṃ*" verderbt; übersetzt nach der Konjektur von ⟨tr.⟩ F. L. Woodward, The Minor Anthologies 2.97[+4]) Cf. Dīgha-Nikāya Vol. 1, p. 223; cf. S. Schayer, Das mahāyānistische Absolutum nach der Lehre der Mādhyamikas, col. 412: „Die negativistische Methode der Mādhyamikas ist durchaus verständlich und erklärlich als eine Folgeerscheinung der »negativen

sich Wandelnden, somit Leidvollen in erlebnis- oder erfahrungshafter Weise gäbe. Die Verneinungen, die dabei zur Anwendung kommen, haben keinen beweisenden Charakter im Sinne von Objekterkenntnis, sehr wohl aber weisenden und postulatorischen[232], und zu diesem Zwecke sind sie folgerichtig und notwendig und keine mystizistischen oder gar mystifizierenden Spielereien. „Indeed there is evidence to support the contention that the fourth alternative of the tetralemma, as employed by the Madhyamaka, was at times taken as one of two primary alternatives by the Buddha."[233]

Theologie«, des *neti neti* der indischen Mystik." Cf. P. T. Raju, Idealistic thought of India, p. 254: „If the dialectic of Nāgārjuna were not meant to point towards something like the method of neti neti, »not this, not this«, of the Advaita, he would not have praised Nirvāṇa so much." Cf. E. J. Thomas, The History of Buddhist Thought, p. 225; A. Wayman, The Buddhist "Not this, Not this", pp. 101–102: „It remains to say that a celebrated source of the "not this, not this" idea is the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (IV.V.15), which belongs to a period immediately preceding the time of Gautama Buddha … . the Buddhist path begins and continues with a "not this, not this" … this is also the case with the Buddhist goal, whether it be *nirvāṇa* or *Buddha*hood." Cf. T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 48; Y. Sōgen, Systems of Buddhistic Thought, p. 199; A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.202; 2.411; idem, Buddha and the Gospel of Buddhism, pp. 199–200.

[232] Vielversprechende Lösungsvorschläge zu drei Problemkreisen des Buddhismus mit Hilfe der Postulatenlehre Kants macht J. Kim, Kants Postulatenlehre, ihre Rezeption durch Ernst Bloch und ihre mögliche Anwendung zur Interpretation des Buddhismus; zum *attā-anattā*-Problem cf. o.c., pp. 558–559, 564–566, 571–573; zum Problem der Freiheit cf. o.c., pp. 598–602; zum Paradoxon des Mitleidens cf. o.c., pp. 626–628; allerdings scheint dabei die Relevanz der »theoretischen Vernunft« jeweils etwas unterbelichtet.

[233] P. Della Santina, Madhyamaka Schools in India, p. 189; zum Gebrauch von „Sein" und „Nichtsein" durch Buddha vergleiche den klaren Abschnitt: O. Franke, Kant und die altindische Philosophie, pp. 138–139.

Für den gesamten Buddhismus noch viel mehr als für die orthodox-ved(ān)ische Tradition ist der Gebrauch des vierten Standpunkts zu verstehen als elliptische Unterminierung aller Standpunkte zwecks Erlangung des Zustandes, nein, Nichtzustandes[234] des inneren und äußeren Stillstandes der gedanklich-sprachlichen Tätigkeit des diskursiven Unterscheidens; wie wir noch sehen werden, ist dies jedoch keineswegs mit einem hilflosen Versinken in totale Verstummung und Verdummung gleichzusetzen. „Die bi-negative Disjunktion wendet eine logische Syntax an, die in natürlicher Sprache "weder A noch nicht A" lautet, wo A ein Phänomen ist, das als leer gekennzeichnet wird. Sie ist ein elliptisches Hilfsmittel, das auf rigide Weise Leerheit bezeichnet."[235] „Im Grunde kann das Tetralemma auf ein letztliches Dilemma von Sein oder Nichtsein verkürzt werden."[236]

Allerdings ist dem westlichen Denken diese Darstellungsweise alles andere denn fremd – „Such examples could be multiplied indefinitely from all sources, Christian, Sūfī, Hindu, Taoist, and others."[237] –, auch wenn im Einzelfall zu prüfen ist, ob in den Lehren des einen oder anderen Denkers nicht doch am Ende ein ontologisch fixiertes Residuum irgendeiner geheimnisvollen Entität vor der reflektorischen Abfuhr verschont bleibt, sei diese auch nur emphatisch, *per eminentiam*, an- und ausgerufen. „Not only Buddhism, but

---

[234] Zur »Nicht-Erfahrung« des Mystikers cf. T. E. Vetter, Erfahrung des Unerfahrbaren bei Śaṅkara, p. 45: „Das wichtigste Kennzeichen des Mystikers scheint mir nämlich zu sein: Ein Denken, das alle Unterschiedlichkeit und sich selbst so radikal aufhebt, daß dies in einer in Nichterfahrung bestehenden Erfahrung endet."

[235] P. Fenner, The Ontology of the Middle Way, p. 39.

[236] G. M. Nagao, Mādhyamika and Yogācāra, p. 213.

[237] A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.383.

Greek as well as Christian philosophy, show that it is quite possible that the human mind should retain an enthusiasm for mere negations."[238] Zu hohen Ehren ist sie im Neo-pythagoreismus,[239] in der orientalisch mitgeprägten Gnosis,[240] der Platonik,[241] und hier wiederum besonders der christlichen, gekommen, unter dem Namen *theología apophatikḗ*,

[238] B. Jowett, The Dialogues of Plato, 3.398.

[239] Cf. J. Whittaker, Studies in Platonism and Patristic Thought IX, pp. 77–86; XIII, pp. 91–104.

[240] Ausgeprägt ist das Negieren, auch von Gegensatzpaaren, bei Basileides, cf. Hippolytos, Refutatio omnium haeresium 7.20.2.7: „Einst war es, sagt er, ⟨als⟩ nichts war (*ẽn, phēsí, potè ⟨'óte⟩ ẽn oudén·*); doch auch das Nichts war nicht irgend etwas Seiendes, … (*all' oudè tò «oudèn» ẽn ti tõn óntōn, …*)"; cf. o.c. 7.21.1; man verachte auch nicht eine Stelle bei Hippolyt, o.c. 6.42.4.20–21, an der vom Valentinus-Schüler Markos berichtet wird, der den Vater (*'o Patḗr*) den Unbegreiflichen (*'o anen‹n›óētos*) und Wesenlosen (*anoúsios*), weder Männlichen (*'o mḗte árren*) noch Weiblichen (*mḗte thẽlu*) nannte, d.h. den 'klassen-, genuslosen, ne-utralen', was C. G. Jung, Gesammelte Werke, 9.2.204, zu folgender Feststellung veranlaßte: „Der «Vater» ist also nicht nur selber unbewußt und ohne Seinsqualität, sondern auch *nirdvandva* = gegensatzlos, das heißt qualitätslos und infolgedessen unerkennbar." Nicht unterschreiben würden wir den Nachsatz, daß damit der „Zustand des Unbewußten geschildert" (l.c.) sei; zustimmen könnten wir des weiteren, um den komparatistischen Bogen, den wir schlagen, noch zu betonen, der Aussage o.c., 9.2.207: „Der weltumspannende Geist Meister Eckharts weiß, ohne Wissen, um die indische Urerfahrung so gut wie um die gnostische und ist selbst die schönste Blüte am Baume des liber spiritus, der den Anfang des 14. Jahrhunderts kennzeichnet." Cf. das Apokryphon des Johannes, Cod. III, 5.1–23 ≅ Cod. II., 3.20–28 ≅ Cod. IV, 5.1–13 ≙ ⟨ed.⟩ M. Krause / P. Labib, pp. 55–56, 116, 204–205; cf. J. M. Robinson, The Nag Hammadi Library, p. 106; cf. H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist Bd. 1: Die mythologische Gnosis, pp. 149–152, 250–251 und die Kritik daran, die wir teilen und für einen weiten Bereich der Gnosis für angemessen halten, bei: D. Dunkel, Stufen der Wahrheit, p. 120; cf. S. A. Taubes, The Gnostic Foundations of Heidegger's Nihilism, p. 159; eine doxographisch

Negative und Mystische Theologie,[242] der jüdischen,[243] auch die islamische (persische) Sufi-Mystik kennt diese Argumentationsfigur,[244] die das Nachdenken großer Geister bis auf den heutigen Tag nachhaltig beeinflußt,[245] damit sich und diejenigen, die von ihr lernten, in der neueren Zeit wieder wegen Gnosis-Verdachts ziemlich in Verruf gebracht haben: „Basilides war es, der lange vor Plotin … den Negationsrausch

---

ausführliche Übersicht über die Nichts- und Negationsproblematik in Zusammenhang mit der Mystik findet sich bei M. S. Torini, Apophatische Theologie und göttliches Nichts; diese und einige andere moderne Autoren in Sachen Gnosis beachten u.E. zu wenig die Unterscheidung zwischen Reflexionsstruktur und Erlebnisgehalt dieses Erkenntnisweges; zum Gebrauch von Negationsbegriffen in der Gnosis auch: R. Mortley, From Word to Silence, 1.156–158; dort auch die These, daß Basileides Platon's ›Parmenides‹ zur Grundlage seiner Spekulation gehabt haben könnte; für eine buddhistische Beeinflussung Basileides' sprechen: J. Kennedy, Buddhist Gnosticism, the System of Basilides; M. Winternitz, India and the West, p. 13; R. Garbe, Indien und das Christentum, p. 72; idem, Die Sāṃkhya-Philosophie, p. 128: „Vollkommen vom Buddhismus durchtränkt ist das System des Basilides." Cf. dagegen H. de Lubac, La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident, p. 23: „Quoiqu'il y ait une indéniable analogie entre sa manière de parler du premier Principe comme «ni compréhensible ni incompréhensible» et les manières de parler des écrivains bouddhistes, cela même ne prouve pas que la moindre influence bouddhique se soit exercée sur lui." Zur Negation von Gegensätzen in der Hermetik cf. Hermetica, Libellus 4.1b ≙ ⟨ed.⟩ W. Scott, 1.148.21–24, mit engl. Übersetzung o.c., 1.149.

[241] Allgemein: R. Mortley, Ancient Mysticism, pp. 4–6; zu Platon cf. Platon, Parmenides 137c–142a; idem, Symposion 211a–b; idem, Theaitetos 201e–202b, ad Theorie einiger »Physiologen« von den *prõta stoicheĩa*; cf. T. McEvilley, Penelope's Night Work, p. 174–175; ad Xenophanes cf. Wolfg. Schultz, Altjonische Mystik, pp. 194–195, 243; Plotin, Enneaden 6.8.9.39–40 § 83; 6.9.3 §§ 21–23; 5.5.10 §§ 69–70; 6.7.35 § 276; 6.7.34 § 260; 4.5.8 § 63; 5.5.6.13 § 40: *tò ou toũto* (das nicht-Diese), cf. dazu Kapitel 13a unserer Studie; Proklos, Parmenides usque ad finem primae hypothesis, ⟨edd.⟩ R. Klibansky / C. Labowsky, pp. 62–75; Damaskios, De principiis, ⟨ed.⟩ L. G. Westerink 1.15.2–5;

eines Dionysius Areopagita über Jahrhunderte nüchtern vorwegnimmt …“[246] Zutreffender, aber immer noch korrektur- und ergänzungsbedürftig ist das Forschungsresultat eines japanischen Gelehrten, daß „die Voraussetzung für eine Analogie zwischen dem Nichts-Begriff der deutschen Mystik und dem des Buddhismus .. im gnostischen Verständnis des

1.18.5–13; 1.21.12–22; cf. 1.62.4–9 ≙ ⟨ed.⟩ Ruelle, 1.41–42: „Es sei, daß das Unaussprechliche auf irgendeine Weise negativ ist (*è trópon tinà apophatikón esti tò apórrēton·*); sage ich es aber auf irgendeine Weise, [dann] nicht irgendwie bejahend oder behauptend (*légō dè trópon tiná, ouch ‘óti pẽj kataphatikòn è thetikón,*), sondern dieser Name oder das Ding ist nicht einmal Verneinung noch auch Behauptung (*all’ ‘óti oudè apóphasis oudè thésis tóde ⟨tò⟩ ónoma è tò prãgma,*), sondern vollkommene Aufhebung, die überhaupt nicht ⟨nicht irgend etwas⟩ ist (denn auch nicht irgend etwas ist Seiendes) (*allà pantelès anaíresis, ouchì ⟨ou ti⟩ oũsa* (*kaì ou ti gàr tỹn óntōn*),), indessen ist selbige ganz und gar nicht (*allà mēdè autè oũsa tò pámpan.*).“ Cf. Alkinoos (Albinus), Didaskalikos 165.5–19 ≙ ⟨ed.⟩ J. Whittaker, pp. 23.5–25.19; zum Zusammenhang von Platon’s ›Parmenides‹ und dem Neoplatonismus cf. E. R. Dodds, The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic ‘One’, pp. 132–134; denselben mit der christlichen Tradition betont: R. Klibansky, The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages / Plato’s Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance; Gemeinsamkeiten zwischen der heidnisch- und christlich-griechischen Apophatik und den Gegensatz zur buddhistischen und hinduistischen glaubt J. B. Chethimattam, The Greek Religious Apophatism, insbes. pp. 81–82, aufweisen zu können.

[242] Hauptvertreter: Dionysios Areopagita, De mystica theologia, Patrologia Graeca, 3.1048A: *oudé ti tỹn ouk óntōn, oudé ti tỹn óntōn estìn* … (er ist auch nicht irgend etwas Nichtseiendes, auch nicht irgend etwas Seiendes); o.c., 3.1048B: *oúte títhemen, oúte aphairoũmen … kaì ‘upèr pãsan thésin estin … kaì ‘upèr pãsan aphaíresin* (weder setzen wir, noch heben wir auf … sowohl über aller Setzung ist er … als auch über aller Aufhebung), cf. o.c. 3.980B – 981B; 3.998B; idem, De divinis nominibus, Patrologia Graeca, 3.736B: *‘uperbállousa tà ónta kaì ouk ónta* (übersteigend das Seiende und Nichtseiende), cf. o.c., 3.816B; cf. A. K. Coomaraswamy, Notes on the Kaṭha-Upaniṣad, p. 97[1]: „We take

Nichts gegeben"[247], daß „Der neuplatonische Weg ins Gestaltlose … überraschend eng mit dem Buddhismus verwandt"[248] sei, „sich eine merkliche Verwandtschaft des Dionysischen Denkens mit dem Buddhismus" beweise, da „gerade in der Verneinung sowohl des Seins als auch des Nichtseins das absolute Nichts besteht."[249] Der Sinn dieser Wertungen muß aber deshalb fragwürdig bleiben, weil der

---

this opportunity to remark Dionysius, even more perhaps than Eckhart, represents for a European an almost indispensable preparation for any serious approach to the Upaniṣads." Cf. M. Nambara, Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Buddhismus, p. 182: „… Verwandtschaft des Dionysischen Denkens mit dem Buddhismus, daß gerade in der Verneinung sowohl des Seins als auch des Nichts das absolute Nichts besteht." Zur Verwandtschaft der Philosophie von Damaskios, Dionysios' vermutlichem heidnischen Anreger (cf. G. O'Daly, Theologische Realenzyklopädie 8.772, s.v. Dionysius Areopagita; É. Bréhier, The History of Philosophy 2.249–250), mit der des Buddhismus, cf. R. Mortley, From Word to Silence 2.119; R. Gnoli, Rassegna: Proclo, La Teologia Platonica a cura di Enrico Turolla, pp. 153–159; der Gelehrte sieht wesentliche Gemeinsamkeiten zwischen der Argumentation zur obersten (Nicht-)Kategorie von Damaskios und Nāgārjuna; am Anfang und Ende seiner präzisen Dokumentation, die eine seltene Vertrautheit mit beiden Überlieferungen, der mahāyānistischen und der neoplatonischen, erkennen läßt, zieht er folgendes Resümee, cf. o.c., p. 155 … p. 158: „Damaskios erinnert in seiner Denkweise und in bestimmten Formulierungen an einen der größten Denker des indischen Buddhismus, Nāgārjuna. Wie bei Nāgārjuna hält kein Konzept, keine Idee seiner Kritik stand. Das Denken muß sich von allem freimachen. Die Wirklichkeit ist nichts – ἄπαγε, ἄνθρωπε, μὴ προσενέγκῃς τὸ τί – sondern kann nur negativ ausgedrückt werden, und diese Negationen sind, genau wie Nāgārjuna's Leere, ihrerseits inhaltsleer, sich selbst zerstörend und selbst-zerfließend in eine unwiderstehliche Stille. … Nur Analogien? Ja, aber nur in einem bestimmten Sinne und auf jeden Fall eine substantiell identische metaphysische Konzeption jenseits jeder historischen Bedingung offenbarend." (griechisches Zitat von mir aus der neuesten Ausgabe belegt: Damaskios, De principiis, ⟨ed.⟩ L. G. Westerink 1.87.9–10 ≙ ⟨ed.⟩ Ruelle, 1.58: „laß ab, Mensch, mache nicht ein Irgend-Etwas geltend"; im Original zitiert nach ⟨ed.⟩ J. Kopp,

Autor die Dialektiker, Eristiker und Aporetiker Griechenlands als Erzväter der *via negativa* unberücksichtigt läßt. Für denjenigen nämlich, der die Methode der Alten durchschaut, zeichnet sich die Entlassung der obersten Kategorie und des unter ihr Gefaßten in die Unbestimmtheit recht deutlich ab, trotzdem, und vielleicht gerade deshalb, weil in den Texten mitunter der Seinsbegriff als Wink auf das „Sein selbst",

---

p. 78. Zu I. S. Eriugena, Meister Eckhart, J. Tauler, H. Seuse, N. Cusanus, A. Silesius und dem Vedānta werden wir die Nachweise im Kapitel 7b nachliefern.

[243] Cf. Philon von Alexandrien, Legum allegoria 3.206: „Wer vermag wohl zu sagen, daß der Grund entweder unkörperlich oder daß er Körper, entweder daß er von dieser Art oder daß er von keiner Art ist …?" (*tís àn ischúsai è 'óti asṓmaton è 'óti sṑma è 'óti poiòn è 'óti ápoion tò aítion eipeĩn* …); cf. P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, 2.1.471: „… so ist es gleichsam die Furcht, in den Fehler dieses Anthropomorphismus [des A. T.] zurückzuverfallen, welche den Philon veranlaßte, seinen Gott nicht nur aller menschenartigen, sondern aller Attribute überhaupt zu entkleiden und ihn für das schlechthin Unbestimmbare und Unerkennbare zu erklären." Cf. o.c, 2.1.472; Maimonides, ›Moreh‹ 1.57–58 (71b) ≙ ⟨ed.⟩ A. Weiss, Führer der Unschlüssigen 1.193–196, 200–201; cf. K. Pearson, The Ethic of Freethought, pp. 127–129.

[244] Cf. A. K. Coomaraswamy, Buddha and the Gospel of Buddhism, p. 244: „The Mahāyāna Nirvāṇa cannot be better explained than in the words of the great Sūfī Al-Hujwīrī [11. Jh.] –"; ausschließlich mit dem Hinweis „*Kashf al-Mahjūb*" zitiert der Autor dann den ersten nun folgenden Halbsatz aus der Übersetzung von R. A. Nicholson, The Kashf Al-Mahjúb, p. 243: „for when a man becomes annihilated from his attributes he attains to perfect subsistence, he is neither near nor far, neither stranger nor intimate, neither sober nor intoxicated, neither separated nor united; he has no name, or sign, or brand or mark." Nicholson's Konstruktion: „when a man becomes annihilated from" ist ziemlich merkwürdig, und wir müßten sinngemäß übersetzen mit „wenn eines Menschen Eigenschaften alle vernichtet werden"; ebenso möglich wäre für „annihilated from" wohl: 'enthoben, abgeschieden, entleert'; „… and the terms effacement (*maḥq*), sobriety (*ṣaḥw*), attainment (*laḥq*), destruction (*maḥq*), annihilation (*faná*), subsistence

welches dann aber doch »nichts« mehr, kein Seiendes mehr sein soll, betont wurde. Inkorrekt ist es folglich, zu sagen, es kennzeichne sich „In diesem Widerstreben gegen das Nichts … im Grunde die Verschiedenheit des abendländischen Denkens vom asiatischen."[250] Dieses Widerstreben hat es, wie wir im zweiten Hauptteil unserer Abhandlung ausführlichst darlegen werden, auch bei den eminenten Denkern des Okzidents

(*baqá*), being (*wujúd*), and not-being (*'adam*) are not properly applied to one whose attributes are annihilated, …" (373) „To infer the existence of God from intellectual proofs is assimilation (*tashbíh*), and to deny it on the same grounds is nullification (*ta'ṭíl*). Reason cannot pass beyond these two principles, which in regard to gnosis are agnosticism, since neither of the parties professing them is Unitarian (*muwaḥḥid*)." Cf. o.c., pp. 20, 23–24, 26–29, 59–60, 168, 171, 273, 276–266, 282, allgemein o.c., pp. 278–285; cf. Omar Khayyam, Rubayyat ≙ ⟨ed.⟩ A. Christensen, p. 77, Vers 48 ≙ ⟨ed.⟩ K. Naghed, Vers 50: „Diejenigen, die Gefangene des Verstandes und der Unterscheidungen wurden, / Sie gaben vor Sehnsucht nach Sein (*hast*) und Nichtsein (*nīst*) schließlich den Geist auf. / Mache dich auf den Weg der Unwissenheit und wähle den Weintrunk, / Da jene Unwissenden [= Gefangenen des Verstandes und der Unterscheidungen], die sich Korinthen wähnten, nur unreife Weintrauben waren." (die Übersetzung des Verses wurde dankenswerterweise von Herrn Morteza Mosstofi-Samiei für diese Studie angefertigt) Cf. Jílí, Insánu 'l-kámil 1.9,11 sqq., zitiert nach R. A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, p. 90: „I am the existent and the non-existent and the naughted and the everlasting. … Neither affirm my existence nor deny it, O immortal one!" Cf. J. Rūmī, Mathnawī, M III. 3906, Übersetzung F. Rückert, zitiert nach A. Schimmel, Mystische Dimensionen des Islam, p. 454: „O laß mich nicht-sein! Denn das Nichtsein ruft mit Orgeltönen aus: ›Zu Ihm kehr'n wir zurück!‹" Übersetzung: R. A. Nicholson, The Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí 4.219; cf. A. Schimmel, Mystische Dimensionen des Islam, p. 454: „Nicht-Sein, *'adam*, ist das unaussprechliche Wesen, das von einigen Mystikern, und vor allem von Rumi, so gesehen wird, weil es jenseits jedes möglichen Ausdrucks oder der Vorstellung liegt – es ist wie das *neti neti*, ›nicht, nicht‹ der Upanishaden." Cf. auch R. A. Nicholson, Selected Poems from the Dīvāni Shamsi Tabrīz, pp. 124–127 (Kapitel XXXI); M. Aschtiani, Der Dialektische Vorgang in der mystischen „Unio-Lehre" Eckharts

zu keiner Zeit gegeben. Zudem ist korrigierend hinzuzufügen, daß das buddhistische Denken in Indien, d.h. die Phase der höchst authentischen Ausgestaltung des Buddhismus, genau wie alles andere »indische Denken«, mit dem Nichts, wie absolut es auch immer sein mag, nichts zu schaffen hat. Dieser Terminus stellt eine unglückliche und äußerst irreführende Übersetzung von *śūnyatā* dar, Leere, Leer-, Hohlheit,

---

und Maulanas, pp. 111–112 (zwischen eckigen Klammern meine Einfügung der in den Fußnoten gegebenen Stellennachweise in den Haupttext): „Der Gott, der in einem 'Nirgendwo' (Nicht-Ort, la makān), in dem es keine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gibt, verborgen ist, bleibt, so meint Maulānā [Mathnawī, B. 3, S. 65], wie eine Sonne von ihren eigenen Strahlen ewig verdeckt, weil er keinen Gegensatz hat, durch den er zu unterscheiden und zu erkennen wäre [Mathnawī, B. 6, S. 312, B. 1, S. 70]. Er stellt daher eine Dämmerung dar, in der er weder anwesend noch abwesend, weder oben noch unten ist [Fīh-i mā fīh, S. 197, 28]. Der Gott, 'dessen Halle höher ist als Nichtsein' [Dīwāni Kabīr, IV, 2054], 'entflieht ins Nichts' wenn wir ihn suchen [Dīwāni Kabīr, II, 900], …"; cf. 145: „'Weder stumm, noch sprechend (λ_4) (ist er [der göttlich Inspirierte]), es ist seltsam. Sein Zustand ist unbeschreibbar. Nicht eines von beiden [($-\lambda_1$), ($-\lambda_2$)] ist er, sondern beides (λ_3) …' [Mathnawī, B. 6, S. 541]." Cf. Al-Halladsch, in: A. Schimmel, Al-Halladsch – »O Leute, rettet mich vor Gott«, p. 71: „Lob sei Gott, der auf der Spitze einer Nadel erscheint, wem Er will, und der sich in den Himmeln und Erden verhüllt vor wem Er will, damit dieser bezeuge: »Er ist nicht« und jener bezeuge: »Es gibt keinen außer Ihm.« Doch ist nicht derjenige verwerflich, der bezeugt, daß Er nicht ist, noch ist derjenige lobenswert, der bezeugt, daß Er ist. Was ich mit diesem Brief bezwecke, ist, dir zu raten, daß Du dich nicht von Gott täuschen läßt und nicht an Ihm verzweifelst; daß du Seine Liebe nicht begehrst und dich nicht damit zufriedengibst, Ihn nicht zu lieben; sprich nicht über Ihn um Ihn zu bestätigen, und neige dich nicht Seiner Negation zu. Und hüte dich vor dem Bekenntnis Seiner Einheit! Leb wohl!" Cf. o.c., p. 94: „Das Kennzeichen des Erkennenden ist, daß er sich losgemacht hat von Diesseits und Jenseits."

[245] Zur Verwandtschaft aller Mystik cf. A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung 2, 4. Buch, Kapitel 48 ≙ Sämtliche Werke,

die, das muß fairerweise dazugesagt werden, schon bis auf einen der größten aller Übersetzer buddhistischer Schriften ins Chinesische, Kumārajīva (343/4–413) zurückgehen dürfte, wenn er (chinesisch) 無 (*wú*) = nicht(s)[251] und 空 (*kōng*) = leer gleichbedeutend gebraucht[252]. Liest man für *śūnyatā* „Wesenlosigkeit", „Bestimmungslosigkeit", dann müßte der Gipfelpunkt der platonischen Dialektik, das berühmte *epékeina tẽs*

2.772–813; idem, Paralipomena, Kapitel 5 § 69 ≙ Sämtliche Werke, 5.122; idem, Philosophische Vorlesungen, 4.241–248; cf. H. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, p. 64; cf. 198: „Unbeschadet aller selbstverständlichen Verschiedenheit in Farbe und Linienführung sind es also die Gedankengebilde der großen christlichen Mystiker vielmehr als Kants Vernunftkritik, denen die Upanishaden nächst verwandt sind. In der antiken Welt, kann man hinzufügen, ist es vornehmlich Plotin; im Islam ist es der Sufismus. Zwischen allen diesen Formen der Mystik und den Upanishaden drängen sich, wohin man nur sieht, die weitgehenden, tiefgreifenden Parallelen auf. Und wenn Schopenhauer den Gleichklang seines eignen Denkens mit dem der alten indischen Meister so nachdrücklich und voll Ergriffenheit betont hat, spricht aus ihm weniger der Jünger Kants, als der von einem Zug der Mystik Berührte."

[246] H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist Bd. 1: Die mythologische Gnosis, p. 250; cf. W. R. Inge, Christian Mysticism, p. 110; mag sein, daß das statement von H. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, p. 64: „Der alles Inhalts enleerten Verneinung haftet schließlich immer noch eine allerletzte, nicht zu tilgende Spur davon an, welches Inhalts, welcher Bejahungen sie entleert ist", zutrifft; problematisch wird es mit ihm, wenn erstens alles, und zweitens auch das Verneinen verneint ('entleert') wird, was der Autor betreffs des *neti neti*, des *nihil* Eriugena's und des Nichts Angelus Silesius', welche er parallelisiert, augenscheinlich vergißt.

[247] M. Nambara, Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Buddhismus, p. 164; ad »Nichts« als Weltgrund im Veda und der Gnosis cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 1.378[6].

[248] M. Nambara, Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Buddhismus, p. 180; cf. R. W.

ousías[253] (jenseits des Seienden) ja gerade als Analogie zu dem hier Besprochenen ins Auge springen. Schon Rudolf Otto hat die Analogie des *epékeina*, des *nihil* der westlichen Mystiker und der *śūnyatā* des Mahāyāna ausgesprochen, indem er diese Termini je als „numinoses Ideogramm des 'Ganz anderen', des 'dissimile',"[254] nebeneinanderstellte.

„Da Laotse keine begrifflich durchgebildete Philosophie hatte, darum redete er in der sinnbildlichen Sprache und bezeichnete das Tao mit Vorliebe als das „N i c h t s" – hierin ganz übereinstimmend mit Meister Eckehart. Dieses „Nichts" ist jedoch keine Negation des Seins, sondern nur des sinnlichen, relativen und individuellen Seins. Wie alle Mystiker, so bestimmt Laotse Gottes Wesen und Wirken vornehmlich „via negationis". Positiv meint er damit dasselbe, was die

Inge, The Philosophy of Plotinus 1.81–82, wo zwar eine „Affinität", nicht aber „direkter Einfluß" des Buddhismus auf den „spätereren Platonismus" konstatiert wird.

[249] M. Nambara, Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Buddhismus, p. 182.

[250] M. Nambara, Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Buddhismus, p. 179.

[251] Bei der Übersetzung von „*wú*" entschieden wir uns mit Cho Kahkyung, Das Absolute in der taoistischen Philosophie, p. 239[2], „für »Nichts« anstatt »Nichtsein«, weil im chinesischen Original das Wort *Wu* schlicht »Nichts« oder »nicht« bedeutet und keine Zusammensetzung von »nicht« und »Sein« (Yu) darstellt."

[252] Cf. A. Fox, Self-Reflection in the Sanlun Tradition: Madhyamika as the „Deconstructive Conscience" of Buddhism, p. 23[38].

[253] Platon, Politeia 509b.

[254] R. Otto, Das Heilige, p. 35; cf. F. Heiler, Die buddhistische Versenkung, p. 41: „Der Buddhismus hat nur den Gedanken der ‚negativen Theologie' zu Ende gedacht, aus der mystischen Idee des ἐπέκεινα die letzten Konsequenzen gezogen."

dialektischen Metaphysiker mit „Ens a se", „Ens in se" und „Ens per se" bezeichneten, oder wie Platon von der höchsten Idee sagte, daß sie „jenseits des Seienden" sei."[255]

Auch wir vertreten die These von der Strukturverwandtschaft insbesondere des *niht*, *nit* oder *nút*, des Nicht(s) der deutschen Mystik und der Leere im Buddhismus, behaupten einen bei richtiger Vergleichung nahezu identischen Ort der Begriffe in den angesprochenen Kategoriengebäuden, und eine ähnlich Funktion dieser im jeweiligen Reflexionssystem. Strengstens zu beachten gilt es dabei allerdings, daß es sich hier nicht um das absurde, nihilistische Nichts[256], sondern eher, wie bei Thomas Aquinas, um ein *non ens* „*quod est*

[255] J. Sauter, Die altchinesische Metaphysik und ihre Verbundenheit mit der abendländischen, p. 97; cf. W. R. Inge, The Philosophy of Plotinus 2.117: „Es ist eine verbreitete Kritik, die gegen den Mystizismus indischen Typus' vorgebracht wird, daß er im metaphysischen Nihilismus endige. Der Mystiker, der versucht, das Unendliche zu begreifen, ergreift nur [das] Zero. Angewandt auf die wirklichen Lehren indischer Denker, basiert diese Kritik großenteils auf dem westlichen Mißverstehen östlichen Denkens. … Aber die Gefahr besteht sicherlich – …"

[256] Wie bei F. Nietzsche, Kritische Studienausgabe, 5.266 ≙ Kritische Gesamtausgabe, 6.2.280: „das Verlangen nach einer unio mystica mit Gott ist das Verlangen des Buddhisten in's Nichts, Nirvâna – und nicht mehr!" Cf. dagegen A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.104; idem, Rebirth and Omniscience in Pāli Buddhism, pp. 24–25; idem, Sources of Wisdom, p. 133: „Some of the greatest of European »mystics« have asserted that »God is properly called 'Nothing' (*nihil*)«: Meister Eckhart speaks of the freedom of the Godhead »in its non-existence«. It would be difficult to distinguish this »nihilism« (which is only another aspect of the Scholastic »realism«) from the Buddhist »nihilism« that equates *Nirvāṇa* with the »Void« and at the same time asserts that this »unborn, unmade, unbecome, incomposite is, and were it not, there would be no way of escape from the born, the made, the become and composite«."

nihil“[257], handelt[258], um das *kenón* eben: weder Sein noch Nichts[259] usw., und folglich nicht um ein Nichts oder absolutes Nichts im wörtlichen Sinne, allenfalls um ein Über-Nichts-Sein[260], das „*blôze niht*“[261], das „*nihtes niht*“ (Nichts des Nichts) Meister Eckharts[262]. Nämliches gilt offensichtlich auch für das kabbalistische Ayin (Nichts): „Nihil oder Ayin war nicht absolute Negativität, kein *nihil per se* da *perseitas* nur

[257] Cf. Thomas Aquinas, Summa theologica 1.45.1.3 (responsio): *ita creatio, quae est emanatio totius esse, ex non ente est quod est nihil* (so ist/geschieht die Schöpfung, die ein Ausfluß des gesamten Seins ist, aus dem Nichtseienden, das nichts ist); cf. im genannten Werk den ganzen Artikel 1 zum Sinn des *nihil*, welches dem „*quasi nihil*“ (Thomas Aquinas, De veritate 2.3, ad 18) der „*creatura, deo comparata*“ (l.c.), dem Geschöpf, verglichen mit Gott, gegenübersteht; zur orthodox christlich-kirchlichen Lehre von der *creatio ex nihilo* können wir hier keine Stellungnahme abgeben.

[258] Zieht man das willensmetaphysische Dogma ab und betrachtet die Sache rein strukturell, so sind zur Korrektur falscher Vorstellungen über das »absolute Nichts«, explizit auch in bezug auf den Buddhismus, Arthur Schopenhauers Ausführungen höchst lehrreich; cf. A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung 1, Buch 4 § 71 ≙ Sämtliche Werke, 1.554–558; idem, Die Welt als Wille und Vorstellung 2, Buch 4, Kapitel 41 ≙ Sämtliche Werke, 2.650–651; Die Welt als Wille und Vorstellung 2, Buch 4, Kapitel 48 ≙ Sämtliche Werke, 2.779, 784; idem, Paralipomena, Kapitel 5 § 69 ≙ Sämtliche Werke, 5.122; Paralipomena, Kapitel 11 § 147 ≙ Sämtliche Werke, 5.342; Paralipomena, Kapitel 14 § 161 ≙ Sämtliche Werke, 5.368; idem, Der handschriftliche Nachlaß 1.411, Nr. 612; idem, Philosophische Vorlesungen, 4.266–271; cf. M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II, p. 374: „… »Nirwana«. Zwar nicht sprachlich, wohl aber sachlich, wäre es ganz unbedenklich, dies, wie es populär oft geschah, mit »Nichts« zu übersetzen.“ Cf. 366: „… »Leere«: – von der Welt und dem was sie bewegt nämlich – erlebt. Dies entspricht ja dem normalen Sinncharakter der Mystik durchaus, ist nur in Asien in seine letzten Konsequenzen gesteigert.“ Cf. A. Mensi-Klarbach, Buddhistische Anklänge bei Deutschen Mystikern, p. 78: „Und wenn wir … den Gottesbegriff nicht zu eng fassen, so werden wir in dem Urgrund, dem Seelengrund und der wesenlosen Gottheit der christlichen Mystiker

versus *per alteritas* eigentlich zu verstehen ist. Es negierte nur Definierbarkeit, Begrenzbarkeit via *ratio humana*. Es negierte oder transzendierte nur das Entweder–Oder und Weder–Noch unter der Herrschaft von *causa sive ratio* (*alius*)."[263] „Wo aber Bilder und Begriffe sich auflösen in die reine Stille des Nichts, da zeigt sich, daß diese Stille, dieses Nichts ganz durchsichtig ist und keine Schranken mehr aufrechterhält

---

das buddhistische Nirvana als die Sphäre der höchsten Transcendenz unseres Wesens wiedererkennen, das letzte Ziel für den buddhistischen wie für den christlichen Heiligen."

[259] Cf. B. Welte, Das Licht des Nichts, p. 62: „Das [richtig: Der] indische Rigveda spricht von dem, was weder Nicht-Sein noch Sein ist … . Schärfer kann das, was wir Nichts nennen, nicht ausgesprochen werden." Zur hier gemeinten, bei Welte bibliographisch aber nicht näher nachgewiesenen Stelle des Ṛg Veda 10.129, cf. unser Generalmotto und Kapitel 14bδ.

[260] Cf. auch N. Cusanus, De principio ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.252.

[261] Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 508.32; cf. A. Jonas, Der transcendentale Idealismus Arthur Schopenhauers und der Mysticismus des Meister Eckart, p. 194: „… wohin führt denn die Verneinung des Willens? … : in das leere Nichts. – Eckart schrickt natürlich vor diesem Ende der übervart nicht zurück, ja unendlich oft spricht er davon in den mannigfachsten Bildern sich bewegend, in allen aber dasselbe meinend, das Ziel aller Erscheinungen ist das Nichts, Nirwana wie die Buddhaisten, Brahm wie die Brahmaisten sagen."

[262] Nachweise für das *nihtes niht* sind unnötig, weil sich die doppelte Negation dieser Genetivkonstruktion im gesamten deutschen Werk des Magisters verstreut einige Male findet (auch bei Eckhart ist die Entsprechung von kreatürlichem und gottheitlichem Nichts vorfindlich); cf. R. B. Blakney, Meister Eckhart. A Modern Translation, Preface, p. XI: „NIHTE, NIHTES NIHTE: Nothing, nothing at all; but Eckhart does not literally mean »nothing«: his meaning is more akin to the mathematical notion of zero." Cf. Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 539.16–19: „*Her ûf sprichet sant Dionysius: got wont in dem nihte. Ô Dionyse, daz wêre ze klein gesprochen! got wonet in dem nihtesniht, daz ê* [eher] *was denne* [als] *niht, daz ist diu verborgen gotheit, diu dâ blôz ist an*

zwischen Menschen und ihren unterschiedlichen Traditionen.“[264]

Wogegen wir uns aber speziell in bezug auf das Madhyamaka und den Vijñānavāda wehren, weniger bezüglich der früheren und oft emphatischen Prajñāpāramitā-Literatur, einer theoretisierenden Hymnik, und der späteren ‘post-logischen’ Lehren des Zen,[265] meist nur Anleitungen zur rechten Heilspraxis durch paradoxe Problemstellungen, nicht Metaphysik, welche durchaus einen versteckten Rationalismus voraussetzen, ist die Desavouierung der rationalen Qualität dieser Kategorie (*śūnyatā*) samt ihren Äquivalenten und ihre Abwertung zu bloßen „Ideogramme[n] oder Deute-Zeichen der Mystik“[266] im Dienste einer „Wissenschaft des Paradoxen

ir künste, dâ man niht von gesprechen tar.“ Zur Authentie des Passus cf. G. Stephenson, Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts, p. 87: „… ist fraglich. .. könnte jedoch von ihm stammen.“ Strukturelle Ähnlichkeit weist eine Stelle bei Zhuāngzǐ auf: „Im Uranfang war das Nicht-Sein des Nicht-Seins, war das Unnennbare.“ (Zhuāngzǐ, ⟨tr.⟩ R. Wilhelm, p. 134; dem Sinn nach vergleichbare Übersetzungen bei: Lin Yutang, The Wisdom of Laotse, p. 113; C. W.-h. Fu, Creative Hermeneutics: Taoist Metaphysics and Heidegger, p. 124^{+37}; anders übersetzen B. Watson, The Complete Works of Chuang Tzu, p. 131; Chan Wing-tsit, A Source Book in Chinese Philosophy, p. 202, wegen Zugrundelegung einer differenten Interpunktion).

[263] S. Hessing, Proton axioma kai proton pseudos, p. 289, cf. o.c., pp. 276, 286–290; idem, Prologue with Spinozana – parallels via East and West, pp. 19, 26, 38.

[264] B. Welte, Das Licht des Nichts, p. 60; der Autor bringt folgende Traditionen in ein Zueinander: Christentum, Judentum, Islam, Indien, China, Buddhismus bzw. Zen, cf. o.c., pp. 44–46, 60–63.

[265] Cf. dazu: D. Daor, Modes of Argument, p. 176: „… speaking historically, Ch’an Buddhism was not pre-logical but post-logical, …“

[266] R. Otto, Das Heilige, p. 35.

und der Antinomien"[267] und eines „Angriff[s] auf die natürliche Logik"[268]. Vielmehr stellt sie den formalen Schlußpunkt eines bis ins geistig Unerträgliche gesteigerten logischen Folgerns dar, welcher zur Mystik im wörtlichen Sinne auffordert, damit dieses leere Schema seiner rationalen »Ladung« gemäß daseinsmäßig »ent-laden« werde.

Bezüglich Meister Eckhart ist da freilich die Frage eines renommierten Mystik-Forschers, ob „… hier … nicht die christliche und humane Mitte verfehlt wird"[269], angebracht, u.E. wenigstens, was die christliche angeht, so sich diese überhaupt irgendwie definieren lassen sollte, nicht aber, „… ob nicht die völlige Selbstlosigkeit verwechselt wird mit der totalen Leere (*weder diz noch daz*)."[270] Da handelt es sich bei dem großen Dominikaner-Prediger kaum um eine Verwechslung! „An der Bedeutungsgeschichte von Begriffen wie Apatheia, Ataraxia, Indifferntia, Abgeschiedenheit, Gelassenheit, amour pur – aber auch upekha (indisch) oder Selbstlosigkeit – kann man die Größe und zugleich Gefahr dieser Haltung ablesen. Bei Meister Eckhart haben wir es am Thema »Liebe« gezeigt. Was er als Trost beim Verlust des geliebten Mannes zu spenden weiß, ist – wenigstens dem Wortklang nach – unmenschlich: »Vielheit impliziere Leid und sei deshalb zu überwinden; Liebe beruhe auf Vielheit und sei deshalb zu überwinden.« Buddha – soweit man seine weit zurückliegende

[267] R. Otto, Das Heilige, p. 36.

[268] R. Otto, Das Heilige, p. 36; aus demselben Geist »argumentiert« B. Russell, Mysticism and Logic, pp. 7–8, 18–21; idem, Our Knowledge of the External World, p. 171.

[269] J. Sudbrack, Wege zur Gottesmystik, p. 126.

[270] J. Sudbrack, Wege zur Gottesmystik, p. 126.

Gestalt in die Gegenwart und ins europäische Denken transponieren darf – hat ähnliches gelehrt."[271]

Heißt dies etwa, daß der Buddhismus eine „Gefahr" darstellt? Wie wäre es, statt für „unmenschlich" einfach „übermenschlich" zu setzen, einen Terminus, der aus dem Denken Friedrich Nietzsches doch vertraut ist?[272] Weiß der zitierte Autor überhaupt um die Kategorie der Liebe (*maitrī*) im Buddhismus, im Mahāyāna zumal, die ganz eng an die beiden von *karuṇā* (Mitempfinden) und *prajñā* (Weisheit) gekoppelt ist, welche drei gewissermaßen die tragenden Säulen des Bodhisattva-Ideals bilden?[273] „The Mendicant [Bettelmönch] … was … expected to return love for hate … , and also to practise the Brahma-bidings or Divine "States" (*brahma-vihāra*) of Love, Pity, Tenderness, and Impartiality (*mettā*, *karuṇā*, *muditā*, *upekkhā*)."[274]

[271] J. Sudbrack, Wege zur Gottesmystik, p. 126.

[272] Cf. E. B. (Anonymus), Friedrich Wilhelm Nietzsche – Buddha als Ubermensch.

[273] Cf. E. Conze, Buddhist Thought in India, pp. 80–91; V. Bhattacharya, Buddhism in Relation to Vedānta, pp. 571–574; J. Sudbrack scheint hier denselben Irrtum zu begehen, dieselbe Verständnislosigkeit für die Stratifikation des Erkennens an den Tag zu legen wie beispielhaft A. Schweitzer, Die Weltanschauung der indischen Denker, pp. 102–103; idem, Das Christentum und die Weltreligionen, pp. 32–39, 72–76.

[274] A. K. Coomaraswamy / I. B. Horner, The Living Thoughts of Gotama the Buddha, p. 31.

4 Die *catuṣkoṭi*(*kā*) im Madhyamaka des Ārya Nāgārjuna

na san nāsan na sadasanna cāpyanubhayātmakam | catuṣkoṭivinirmuktaṃ tattvaṃ mādhyamikā vidhuḥ ‖[1]

4a Formen der *catuṣkoṭi*

Durchgeht man die ›Mūlamadhyamakakārikā‹ des Ārya Nāgārjuna, den ›Traktat von der radikalen Mitte‹, dieses in der Philosophiegeschichte einzigartige Werk, einigermaßen sorgfältig, so muß auffallen, daß sich der buddhistische Meister der Widerlegung nicht stereotyp einer Einheits-Antilemmatik mit den obligatorischen vier Gliedern in gleichbleibender Reihenfolge bedient,[2] sondern mit einer fast schwindelerregenden Virtuosität die *anta*-s (Lemmata), je nach Sinn und Zweck des in Frage kommenden Argumentationsganges, in Reihenfolge und Setzungspolarität variiert. Dies mag sicherlich auch poetische Hintergründe gehabt haben, ist das Werk doch metrisch, in Merkversen, abgefaßt. Wie dem auch immer sei, der Tatbestand unterstützt unsere These von den

---

[1] Advayavajrasaṃgraha 19.21–22: „Nicht als Sein (*na san*) ($-\lambda_1$), nicht als Nichtsein (*na-asan*) ($-\lambda_2$), nicht als Sein-Nichtsein (*na sadasan*) ($-\lambda_3$), und nicht einmal als vom Wesen keines von beiden (*na ca-apy-anubhaya-ātmakam*) ($-\lambda_4$); vom Vierkant [den vier Extremen] losgelöst/abgeschieden (*catuṣkoṭi-vinirmuktaṃ*) ($-\Lambda$) wissen/kennen die Mādhyamika's die Wahrheit/Dasheit (*tattvaṃ mādhyamikā vidhuḥ*)." Laut V. Bhattacharya, Catuṣkoṭi, p. 86, wird dieser Vers dem direkten Nāgārjuna-Schüler Āryadeva, auch Deva genannt, zugeschrieben.

[2] Ein Vorzeigeexemplar dafür ist diesem Kapitel als Motto vorangestellt.

Ellipsen so nachhaltig, daß sie zu einer gesicherten Tatsache aufgewertet wird.

Einzig vollständig valides Muster bleibt selbstverständlich die in allen Alternativen negierte oder in Frage gestellte *catuṣkoṭikā*,[3] doch wird diese mitunter erst über mehrere Verse hinweg komplettiert, wobei dann die Paradoxie jedes Extrems einzelnen und akribisch herausgearbeitet wird; so z.B. im Kapitel 25 der ›Kārikā‹ (*nirvāṇa-parīkṣā*).[4] Nicht selten geschieht die Demonstration aber auch nur via dreier Kanten (*trikoṭi*), der ersten drei zum Beispiel[5], oder der ersten beiden zusammen mit der Charakterisierung *anyatra* (anderes, andererseits), was wohl wiederum elliptisch die Positionen drei

---

[3] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 1.1: *na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpyahetutaḥ | utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana ke cana* ‖ „Nicht aus sich selbst (*na svato*) ($-\lambda_1$), auch nicht aus anderem (*na-api parato*) ($-\lambda_2$), nicht aus den zweien [zusammen] (*na dvābhyāṃ*) ($-\lambda_3$), auch nicht grundlos (*na-apy-ahetutaḥ*) entstanden (*utpannā*) ($-\lambda_4$), sind irgendwann (*jātu*) irgendwo (*kvacana*) irgendwelche (*ke cana*) Seienden (*bhāvāḥ*) evident/existent (*vidyante*)." Cf. o.c. 12.1; 12.10; 22.11; 22.12; 25.22; 25.23; 27.13, und die Liste von Tetralemma-Anwendungen im Chung lun bei G. Paul, Zur Untauglichkeit von Logikbegriffen als Kategorien der Unterscheidung zwischen Kulturen, p. 167[15].

[4] Cf. auch Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā, Kapitel 12; zu Kapitel 25 existiert eine lesenswerte Interpretation mit einigen neuen Übersetzungsvorschlägen: G. Bugault, Nāgārjuna: Examen critique du nirvāṇa.

[5] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 7.20: *sataśca tāvadutpattirasataśca na yujyate | na sataścāsataśceti pūrvamevo[a]pāditaṃ* ‖ „So sehr sowohl (*ca tāvad-*) das Entstehen (*utpattir-*) des Seienden (*sataś-*) ($-\lambda_1$) als auch (*ca*) des Nichtseienden (*asataś-*) ($-\lambda_2$) nicht schlüssig ist (*na yujyate*), so auch (*ca-iti*) nicht (*na*) das des Seienden und Nichtseienden [zusammen] (*sataś-ca-asataś-*) ($-\lambda_3$), wie früher schon demonstriert wurde (*pūrvam-eva-upapāditaṃ*)." Cf. o.c. 5.6; 11.2; 22.7; idem, Lokātīta-Stava 13; idem, Acintya-Stava 9.

und vier andeutet[6], bzw. mit der vierten zusammen[7]. An einigen Stellen des Gesamtwerks Nāgārjuna's finden sich, insbesondere in bezug auf ihre Polung (positiv–negativ) kompliziertere Konfigurationen, die wir hier noch nicht darstellen, analysieren und einordnen wollen.[8] Sehr häufig sind natürlich die bi-negativen Setzungen des vierten Lemmas, so daß wir dafür keine Referenzstellen anzugeben brauchen.[9] Wie dieses Instrument zu deuten ist, das wurde ja bereits ausführlich diskutiert, und wird es noch einmal werden. Mit ihm peilt man den Bereich des vom Urteil nicht Erreichbaren zunächst einmal urteilend an, ohne daß er darin endgültig (onto-logisch) festgeschrieben würde.

Da die Basaloperationen der *reductio ad absurdum* innerhalb der ersten beiden Quadranten der Urteilswindrose, in der Ausspielung beider Bereiche gegeneinander, vollzogen werden – „it is arguable that a tetralemma is not essential for

---

[6] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 5.3: *nālakṣaṇe lakṣaṇasya pravṛttirna salakṣaṇe | salakṣaṇālakṣaṇābhyāṃ nāpyanyatra pravartate ‖* „Weder (*na*) bei Kennzeichenlosem (*alakṣaṇe*) ($-\lambda_2$) noch (*na*) bei Gekennzeichnetem (*salakṣaṇe*) ($-\lambda_1$) (macht/hat] eine Kennzeichnung (*lakṣaṇasya*) Sinn (*pravṛttir-*); auch gilt sie nicht bei anderem (*na-apy-anyatra pravartate*) als Gekennzeichnetem und Kennzeichenlosem (*salakṣaṇa-alakṣaṇābhyāṃ*) [($-\lambda_3$)+/v($-\lambda_4$)]."

[7] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 14.7: *nānyasmin vidyate'nyatvamananyasmin na vidyate | avidyamāne cānyatve nāstyanyadvā tadeva vā ‖* „Nicht in anderem (*na-anyasmin*) ($-\lambda_1$) ist Andersheit (*anyatvam*) evident (*vidyate*), nicht in einem nicht-anderen (*ananyasmin na*) ($-\lambda_2$) ist sie evident (*vidyate*); und wenn Andersheit nicht erkannt wird (*avidyamāne ca-anyatve*), existiert nicht (*na-asty-*): entweder (*vā*) anderes (*anyad*) oder auch (*eva vā*) selbiges (*tad*) (λ_4)."

[8] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 13.3; 14.4–8; 18.6; idem, Acintya-Stava 13.

[9] Auf den Widmungsvers der ›Kārikā‹, ein Musterbeispiel dafür, werden wir noch zu sprechen kommen; beeindruckend auch: Śāntideva, Bodhicaryāvatāra 9.34–35.

Nāgārjuna to prove his point, a dilemma or a trilemma would do the job as well"[10] –, wäre es manchmal vielleicht doch günstiger, das, was zunächst als elliptisches Lemma Nummer vier offenliegt, aus dem Kontext heraus als Minus-Lemma eins versus Minus-Lemma zwei aufzufassen. Nicht eigens ist zu sagen, daß die Kombinationen der (affirmierten) Kanten eins und zwei vom Ārya durch logische Implikation zer-setzt werden[11].

Ein moderner Autor hat die Auftrennungsmethode der Prāsaṅgika-Mādhyamika's als nach dem Muster von „dichotomy-and-dilemma"[12] verfahrend gefaßt. Zugegeben, im Grunde, d.h. objektlogisch, reichten die ersten beiden Positionen zur Zernichtung allen Dogmatismus aus. Transzendentallogisch sind sie jedoch unzureichend, nicht allein weil sich die zu widerlegenden spekulativen Philosophen aller Zeiten und Weltgegenden vornehmlich in den höheren Gefilden von »sowohl–als-auch« und »weder–noch« aufhielten und -halten; dies galt in den Zeiten und Landen des Buddha und Heraklit, in den Zeiten und Landen des Nāgārjuna und Sextus, und zu Zeiten eines Fichte, Schelling oder Hegel besonders in Deutschen Landen, sondern weil Nāgārjuna ein Zusätzliches zu leisten gewollt haben dürfte. Ohne es eigens auszusprechen, läßt er nämlich in seiner Eristik die metareflexiv sich eröffnende Kognitionsstruktur durchschimmern, und es gelingt ihm so, ohne häufig die objektlogisch absurd

[10] B. K. Matilal, Logical and Ethical Issuses of Religious Belief, p. 126; M. Mac Dowell, A Comparative Study of the Teachings of Don Juan and Madhyamaka Buddhism, p. 11, behauptet sogar, daß die okzidentale Philosophie ausschließlich mit diesen operiere (cf. unser Kapitel 13e).

[11] Auch dazu später mehr; cf. z.B. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 25.11–14, ad Lemma drei und o.c. 25.15–16, ad Lemma vier.

[12] R. H. Robinson, Early Mādhyamika in India and China, p. 45.

scheinenden transzendentalen Beschreibungen als eigene in Anspruch nehmen zu müssen, das Gesamt des Unterscheidens und des von ihm Unterschiedenen als das Unterschiedslose anschaulich werden zu lassen. Die Dogmata aller couleurs entpuppen sich dabei als einseitige und unvollständige Auslegungen der Vernunft selbst,[13] als notwendige Füße aber, auf denen die Lehre von der Leere zu stehen kommt.

„… Dekonstruktion ist notwendigerweise parasitär: da sie nicht annimmt, daß es eine non-metaphorische Wahrheit-an-sich gibt, die zu bezeichnen wäre, bedarf sie als "Wirt" eines anderen Texts, der versucht, solch ein Bezeichnetes zu liefern. Dann ist es nicht nur der Wirt, der Wahrheitsbehauptungen aufstellt, sondern auch die Dekonstruktion, die eine derivative wahrheits-bezeichnende Fähigkeit für sich selbst aus ihrer Kritik des dargebotenen Bezeichneten gewinnt."[14] Oder mit Johann Gottlieb Fichte ganz lakonisch: „… daß aller Skepticismus einen geheimen *Dogmatismus* voraussetzt"[15].

Nāgārjuna's Antilemmatik hat nicht die Bedeutung, die die Lemmatik in den Systemen innehat, welche irgendein Extrem festhalten. Sie soll die Durchsicht durch alle Alternativen herbeiführen, ihr Inhalt kann dessenthalben nur in einer Form bestehen, einer Leerform(el), was zu sagen genau genommen eine Tautologie ist, aber nicht willkürlich, aus

---

[13] Zu dieser Problematik aus westlicher (transzendentalphilosophischer) Sicht: H. M. Baumgartner, Über die Widerspenstigkeit der Vernunft, sich aus der Geschichte erklären zu lassen, pp. 42, 57–58, 61–63; H. Girndt, Die fünffache Sicht der Natur im Denken Fichtes, pp. 110–111.

[14] D. Loy, Nonduality, p. 258.

[15] J. G. Fichte, Gesamtausgabe, 3.4.370.16 # 579 (Brief an G. E. A. Mehmel vom 22. 11. 1800); cf. R. H. Popkin, Skepticism, pp. 459–460; H. N. Chatterjee, Introduction to: Mūla-Madhyamaka-Kārikā of Nāgārjuna 1.XXVIII.

Konvention: sie richtet sich, wie gesagt, nach den Konstituenzien der Kognition oder der Erkenntnis in ihrer Totalität.

4b Der »kumulative« Charakter der *catuṣkoṭi*

Keinesfalls geht es an, die Verwerfung der Extreme induktiv zu erklären, als ob sie je einzeln und bis auf weiteres unabgeschlossen, gar unabschließbar – halt, da wären wir ja fast schon wieder bei der echten Lösung! – vonstatten ginge, in der Hoffnung, es könnte sich irgendwann doch einmal eine Formulierung finden, die als absolute Wahrheit Bestand hätte. Die Widerlegung der Argumente, wie sie auf den Kanten des Thesenvierecks angesiedelt sind, muß natürlich an einer Ecke anheben, am besten an der ersten, der des Seienden. Wäre dies alles, was der Mādhyamika denkerisch zu bieten hat, so unterschiede er sich in nichts von jedem gewöhnlichen Dogmatiker (*dṛṣṭi-vādin*); widerlegen tut der auch, allerdings um seinen beschränkten Standpunkt nur noch verbissener zu sichern und, wie in der Ideengeschichte allüberall wahrnehmbar, anderen aufzudrängen, aufzuzwängen.[16]

Nicht akzeptieren wir deswegen das Resultat der Forschungen eines bekannten indischen Pandit zum Tetralemma Nāgārjuna's: ›The Logic of catuṣkoṭi and Indescribability‹, so die Überschrift eines Kapitels seiner ›Indian Studies in Philosophy‹, „lasse die Möglichkeit für irgendeine alternative Formulierung einer Ansicht offen“[17]. Diese Meinung geht in den Fußstapfen einer schlecht-endlosen Skepsis, die, im induktiven Denken befangen, irgendwann noch einmal auf das

---

[16] Zum allgemeinen Gebrauch der Antithetik, sowohl innerhalb der Gruppen der »Metaphysiker« als auch zwischen ihnen und deren Gegner, lese man bitte Śrī Harṣa, Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, ⟨Chowkhamba Ed.⟩ pp. 228–234 ≙ ⟨tr.⟩ G. Jhā, 1.79–81 (Chap. 1 §§ 166–170).

[17] R. Pandeya, Indian Studies in Philosophy, p. 99.

Wahre zu stoßen hofft: die Skeptiker aber sind auf der Suche (*zētoũsi dè 'oi skeptikoí*)[18]. Wir geben zu bedenken, daß diese Eigenkennzeichnung der Pyrrhoneer, hat man ihre gesamte Methodik einmal durchschaut, nicht isoliert genommen werden kann; aus strukturellen Ähnlichkeiten zum buddhistischen Mittelweg heraus allein ließe sich schon eine Batterie von Einschränkungen dieser Selbsteinschätzung vorbringen.[19]

Wie Nāgārjuna die Relativität aller Anschauungen beweist, das hat ein moderner Philosoph derart kurz und bündig vorgeführt, daß wir uns hier damit nicht weiter zu befassen brauchen.[20] Und damit ist auch eine Art Diaphonie-Argument des bereits zitierten Pandits[21] im Stile des ersten Tropos des Agrippa,[22] das dem guten Nāgārjuna angedichtet wird, vom Tisch. Es spricht sogar gegen jegliche Diktion, nicht nur gegen den Leistungssinn des Madhyamaka, wenn ihm vorgerechnet wird, daß er, 'befragt danach, was er über die Wirklichkeit denke, nicht antworten könne, außer, daß er nicht wisse, wie es darzustellen sei'.[23]

---

[18] Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.4.

[19] Cf. T. McEvilley, Pyrrhonism and Mādhyamika, p. 33[45].

[20] Cf. R. Puligandla, How does Nāgārjuna Establish the Relativity of All Views? Cf. auch T. R. V. Murti, Saṃvṛti and Paramārtha in Mādhyamika and Advaita Vedānta, p. 14.

[21] Cf. R. Pandeya / Manju, Nāgārjuna's Philosophy of No-Identity, p. IX.

[22] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.164; Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.88.

[23] Cf. R. Pandeya, Indian Studies in Philosophy, p. 99; des Autors neueste kurze Interpretation von „Sprache und Logik" bei Nāgārjuna (Überschrift des Kapitels 5 des Werkes: R. Pandeya / Manju, Nāgārjuna's Philosophy of No-Identity, pp. XVII–XX) nähert sich unserer einigermaßen an, hält aber die These fest, daß sich der Mādhyamika in seiner 'rein formalen Logik' nicht an die Wahrheitswerte gebunden

Der Mittelweg-Buddhist antwortet kategorisch.[24] Er hat einen Begriff von Wahrheit, er hat einen für Wahrheit: *satya*. Er hat einen gedoppelten Wahrheitsbegriff (*satya-dvaya*; *dve-satye*)[25]: *paramārtha-satya*, Wahrheit von den »letzten Dingen«, von der höchsten Art, vom Endzweck, von der absoluten Wirklichkeit;[26] und *saṃvṛti-satya*, Wahrheit im Bereich der Verbergung, konventionelle Wahrheit bzw. *vyavahāra-satya*, pragmatische Wahrheit.[27] Abschließend dürfen wir vielleicht

---

wähne (cf. o.c., pp. XIX sq.), was wir noch widerlegen werden; M. de Montaigne, Les Essais, 2.12.261.22–24 ≙ Gesammelte Schriften, 3.351, sieht den Großteil von Problemen der Welt als grammatikalische ("Grammairiennes"), und nimmt für die Pyrrhoniker in Anspruch, daß sie „*ne peuuent exprimer leur generale conception en* aucune *maniere de parler: car il leur faudroit vn neuueau langage. Le nostre est tout formé de propositions affirmatiues, qui leur sont du tout ennemies*" (o.c., 2.12.262.12–15 ≙ 3.352).

[24] Darauf insistiert zu Recht P. M. Williams, On the Interpretation of Madhyamaka Thought, pp. 197–210.

[25] Zum feinen Unterschied der beiden Termini cf. G. Bugault, Logic and Dialectics in the Madhyamakakārikās, p. 33.

[26] Cf. P. M. Williams, On the Interpretation of Madhyamaka Thought, pp. 196 sqq.

[27] Entsprechendes liegt sowohl der klassischen Metaphysik zugrunde als auch der christlichen Lehre, die von frühesten Zeiten an ja auch Weiterentwicklung ersterer ist; für jene cf. A. Halder / M. Müller, Philosophisches Wörterbuch, p. 193, s.v. „Metaphysik": „M.[etaphysik] denkt Wirklichkeit .. als in sich gedoppelte, wobei diese Dualität keineswegs trennende Gegenübersetzung ist (..)." Für das Christentum cf. A. K. Coomaraswamy, Buddha and the Gospel of Buddhism, p. 244[1]: „Here also it may be said that he who does not recognize the distinction of relative and absolute truth, cannot be said to understand the gospel of Christ." Cf. idem, Selected Papers, 2.233[5]; man vergleiche auch Meister Eckharts und Heinrich Seuses Unterscheidung von „*âbentbekanntnisse*" und „*morgenbekanntnisse*" (cf. Meister Eckhart, Die deutschen Werke, 5.116.12–17; zum *duplex esse* (zweifachen Sein) cf. Meister Eckhart, Die lateinischen Werke, 1.63, 239.16–240.2, 242.1–2, 674.4, 676.7; cf. H. Seuse, ⟨ed.⟩ K. Bihlmeyer, pp. 346.21–347.6 ≙ ⟨tr.⟩

festhalten, daß eben das Wissen über einen negativen Tatbestand nicht gleich dem Tatbestand der Negation des Wissens ist. Doch damit soll es zunächst sein Bewenden haben, wie wohl es gälte, darüber noch zu reflektieren.

Da die Aporetik des Ārya auf sprachlich repräsentierte Wirklichkeit, oder besser: sprachliche Repräsentationen von Wirklichkeit referiert, oder noch besser: Formen sprachlicher Repräsentationen von Wirklichkeit, wird durch Widerlegung einer Form, wie könnte es anders sein im Bereich der Formen, modern: Stuktur, altmodisch: Ideen, das Tor zu allen vergleichbaren Gedankenformen ein für allemal geschlossen. Deshalb haben wir die Negationen der vier Lemmata »kumulativ« im Sinne von unumkehrbar zu verstehen, so daß sie jeweils aufrecht erhalten bleiben, schreiten wir zur nächsten fort, sonst entwischte womöglich ein ganz schlauer Gedankenspringer, indem er, in die Enge getrieben, auf eine bereits abgefertigte Position regredierte.

„Entgegen ihrem grammatikalischen Aussehen sind die vier Statements eine fortschreitende Serie von vier konträren Statements, von denen das zweite, dritte und vierte geformt werden, indem die vorausgehenden Negationen akzeptiert

---

G. Hofmann, pp. 350–351; cf. zu diesem Komplex H. Seuse, ⟨ed.⟩ K: Bihlmeyer, pp. 345–347), und die Eckhartsche von den höheren und den niedereren Kräften der Seele, welche im Werk des Magisters ubiquitär auftritt (cf. Meister Eckhart, Die deutschen Werke, 1.275–276^{+1}) bzw. die von den inneren und äußeren Werken (cf. Meister Eckhart, Die deutschen Werke, 2.442–447 ≅ ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, pp. 292 sqq.; idem, Die deutschen Werke, 5.58–61, 109–119, 270–272; $355^{336–337}$ ≅ J. Tauler, ⟨ed.⟩ F. Vetter, pp. 154–162 (Predigt 39) ≙ ⟨tr.⟩ G. Hofmann, pp. 296–306 (Predigt 40); Meister Eckhart, Die deutschen Werke, 2.14, 134, 405); auf solche Passagen scheint der indische Gelehrte unausgesprochen anzuspielen, was an seiner Erläuterung abzulesen ist; man vergleiche auch Eckharts Unterscheidung von „Lesemeister“ und „Lebemeister“ in den ›Sprüchen‹ (Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 599.19–20).

werden. Der erste Student des Madhyamaka, der daran dachte, den kumulativen Charakter der catuṣkoṭi aufzuzeigen, war Dhirendra Mohan Datta, in "Identity, Contradiction, and Excluded Middle" …"[28]

In diesem Resümee mischen sich Richtiges, Problematisches und Falsches. Eine Unterstellung und somit falsch ist, daß D. M. Datta in seinem Essay ›Identity, Contradiction and Excluded Middle‹ den „kumulativen Charakter der *catuṣkoṭi*" aufgezeigt habe, wenn auch der Tatbestand der »Häufelung« selbst richtig ist, jedoch nicht qua Aufstieg zu etwas Höherem, einem Aszendieren, sondern nur einer Exhaustion.[29] Kein Wort von einer Kumulation oder Progression bezüglich der *catuṣkoṭikā* ist im Artikel des indischen Gelehrten zu finden, auch nicht, was von Casey zusätzlich suggeriert wird, daß diese mit einer konträren Gegeneinanderstellung der Lemmata in Verbindung steht; dies hat D. M. Datta nur für andere lemmatische Konstellationen expliziert, nicht aber für d e n Vierkant, zu welchem es lakonisch heißt, daß in ihm die Denkgesetze nicht verletzt seien, weil der Mādhyamika „… nur versuchte, die Gegner durch den Aufweis

[28] D. F. Casey, Aspects of the Śūnyatā-Absolute of Nāgārjuna of Second Century A. D. Andhra, p. 54[38].

[29] Auf diese Weise muß folglich Āryadeva's Begriff der Methode, Vorgehensweise oder Progression (*kramaḥ*) der von den Wissenden (*vidvadbhir*) immer (*nityaśaḥ*) zu vollziehenden Anwendung (*prayojyo*) von vier Seinssetzungen: Sein (λ_1), Nichtsein (λ_2), Sein und Nichtsein (λ_3), nicht Sein und Nichtsein (λ_4) (*sad asat sadasac ceti sadasan neti ca*) im Zusammenhang mit der »Einheit« etc. (*ekatvādiṣu*), d.h. jeder Kategorie, verstanden werden, cf. Āryadeva, Catuḥśataka 14.21 ≙ ⟨ed./tr.⟩ K. Lang, pp. 132/133; Vergleichbares scheint B. K. Matilal, Logical and Ethical Issues of Religious Belief, pp. 124–126, vorzuschweben, doch sind wir mit seiner Auslegung des vierten *anta*'s keinesfalls einverstanden, und so nicht mit der Feinstruktur seiner gesamten Analyse.

der Absurdität der Annahmen der Gegner selbst zu verblüffen …“[30].

Doch ist in der Behauptung von der Kontrarietät etwas Wahres enthalten, auch wenn sie, wie noch diskutiert werden wird, dem Selbstverständnis der Śūnyavādin-s von der Demonstrationsfigur, mit der sie das Resultat ihrer Eristik konzise und präzise zusammenzufassen in der Lage sind, zuwiderzulaufen scheint. Was Casey aus diesem Aufsatz aufgenommen hat, ist die logisch-sprachanalytische Deutung der Negationen im Stile des »Tetartolemmas« (auch im Zusammenhang mit der Negation der ersten drei Extreme), welche als ultimatives Subjekt eben ein Indefinites, Unaussprechliches haben.

Es versteht sich ohne Disput, daß durch diese Deutung jede Kontradiktion bzw. Komplementarität[31] in eine Kontrarietät aufgelöst werden kann, indem alle Verneinungen als der per se unaussprechlichen Basis eines Absoluten inhärierend, da dem Prinzip bestimmter Negation gemäß,[32] nicht ins Nichts fallen könnend, d.h. als Privationen (*stérēsis*) vorgestellt werden. Dieser »Logik« bedienten sich, um nur einige

[30] D. M. Datta, Identity, Contradiction and Excluded Middle, p. 239.

[31] Ad „Contraries and Complements“ cf. A. K. Gangadean, Formal Ontology and Movement between Worlds, pp. 173–174; idem, Formal Ontology and the Dialectical Transformation of Consciousness, pp. 27–30; idem, Nāgārjuna, Aristotle, and Frege on the Nature of Thought, p. 223.

[32] In buddhistischer Terminologie: *paryudāsa pratiṣedha*; cf. dazu die Erläuterungen zur „analytischen Opposition“ bei I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B532/A504.

Namen zu nennen, Śaṅkarācārya,[33] F. W. J. v. Schelling,[34] Francis Herbert Bradley,[35] und fast noch restriktiver Bernard Bosanquet.[36]

Unser Autor bringt solchen Gedankengang anscheinend auch für das Tetralemma des Mittelwegs in Anschlag, und obwohl der nicht ohne Kommentar paßt,[37] zeigt er etwas Wichtiges beim Verstehenwollen dieser Konfiguration; aus

---

[33] Cf. Śaṅkara, Chāndogya-Upaniṣad-Bhāṣya 6.2.3 ≙ ⟨ed.⟩ K. Ś. Agāśe, p. 305 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 9.348: *sadeva tu sarvamabhidhānamabhidhīyate ca yadanyabuddhyā* | „Sein allein (*sad-eva*) dagegen (*tu*) ist alle (*sarvam*) Denotation (*abhidhānam*) und (*ca*) was (*yad-*) unter der [intentionalen] Vorstellung (*buddhyā*) des Andersseins (*anya*) benannt wird (*abhidhīyate*);" cf. o.c. 6.2.1–4; idem, Brahma-Sūtra-Bhāṣya 1.1; cf. A. C. Mukerji, The Nature of Self, pp. 289–298; cf. unser Kapitel 6c.

[34] Cf. Schelling, Werke, 8.213–214; idem, Die Weltalter, pp. 28, 129; unser Kapitel 14aα.

[35] Zur Reality als letzliches Subjekt aller Prädikation (incl. der Negation) cf. F. H. Bradley, The Principles of Logic, pp. 10, 13, 22, 26, 28, 33, 41–44, 50–51, 56–57, 80–81, 123, 138[1], 159, 167, 181, 495–497, 624, 630, 638–639; idem, Appearance and Reality, pp. 121–122, 143–149, 155, 205, 213; idem, Essays on Truth and Reality, pp. 16, 40, 270, 287, 333–334; cf. P. T. Raju, Thought and Reality, pp. 40–41; cf. R. Sternfeld / H. Zyskind, Plato's Parmenides and the Transcendental Conditions of Discourse, p. 605[7], wo diese Theorie zu G. Freges Vorstellung von der Behauptung und beide Theoreme zur vierten Hypothese des Platonischen ›Parmenides‹ in strukturelle Beziehung gesetzt werden.

[36] Cf. unsere Schlußbetrachtung; zur Reality als ultimatives Subjekt aller Prädikation, auch der negativen, cf. auch: Bosanquet, Logic 1.76–78, 84; idem, The Essentials of Logic, pp. 69–72; idem, The Principle of Individuality and Value, pp. 264–266; cf. P. T. Raju, Thought and Reality, pp. 80–82.

[37] Cf. P. T. Raju, Idealistic Thought of India, p. 130[1]: „The difference between the Śūnyavādin and the advaitin is that, for the former, the object of illusion has no real basis, while, for the latter, it has. That is, *bhrama* [Täuschung] is, for the former, *niradhiṣṭhāna* [ohne Basis,

diesem Grund haben wir ihn berücksichtigt.[38] Ārya Nāgārjuna enthält sich, das ist noch einmal zu betonen, gerne eines sprachlich-thetischen, affirmativen Brückenbaus zum »Nichtsprachlichen«[39], weil jener immer in der logischen Destitution – *quintum non datur* – enden wird. „He developed one of the most devastating dialectics ever written in the world and exposed the naturless-ness (*nihsvabhāvatā*) and attacked the view that everything has its own nature or character (*sarvam svalakṣaṇam*).“[40] Insofern stellt seine *catuṣkoṭikā*, wie die

grundlos] and, for the latter, *sadadhiṣṭhāna* [Sein als Basis/Grundlage habend].“ Auch diese Aussage wird von uns nicht uninterpretiert akzeptiert; cf. R. A. Mall / H. Hülsmann, Die drei Geburtsorte der Philosophie, p. 74: „Im Gegensatz zur realistischen Nyāya-Schule betont Nāgārjuna den Leugnungsaspekt der Negation mehr als den Verpflichtungsaspekt.“ Cf. R. King, Śūnyatā and Ajāti: Absolutism and the Philosophies of Nāgārjuna and Gauḍapāda, p. 403; o.c., p. 398, zeigt der Autor ganz richtig den Unterschied zwischen dem Absolutisten (Bradley und Gauḍapāda) und Nāgārjuna auf.

[38] Cf. P. Fenner, The Ontology of the Middle Way, p. 118; eine Diskussion ohne Resultat bezüglich dieser Problematik findet sich bei R. N. Ghose, The Dialectics of Nāgārjuna, pp. 279–281.

[39] Als Gegenbeispiel cf. Nāgārjuna, Acintya-Stava 45.

[40] P. T. Raju, Structural Depths of Indian Thought, p. 158; wir glauben annehmen zu können, daß, hätte J. G. Fichte seinen Vorsatz, einen „absoluten Skepticismus“ (J. G. Fichte, Wissenschaftslehre 1805, p. 73 ⟨Meiner-Ausgabe⟩ ≙ Ms. p. 18r5.3–4) aufzustellen, verwirklicht, dieser der ›Mūlamadhyamakakārikā‹ sehr ähnlich geworden sein müßte; als Beleg lassen wir einen Passus aus J. G. Fichte, Die Wissenschaftslehre. 2. Vortrag im Jahre 1804, p. 139.6–15 ≙ Gesamtausgabe, 2.8.208.4–10, folgen: „Grade der Besitzer der W.-L., der alle Disjunktionen im Bewußtsein überschaut, welche Disjunktionen, die Gültigkeit des Bewußtseins an sich vorausgesetzt, Widersprüche werden, könnte, von dem Standpunkte des absoluten Bewußtseyns aus, einen, alles bisher Angenommene gänzlich vernichtenden, und doch sicher seine Stelle ersetzenden, Skepticismus aufstellen, bei welchem wohl selber denjenigen, die bisher mit allerhand Skeptisirerei zum Zeitvertreibe gespielt haben, grauen dürfte, und sie schreien würden: der

urbuddhistische, eine disjunktive und exhaustive Konstellation dar,[41] nur eben in anderer Hinsicht als jene: sie grenzt die Sphäre der Begriffs- und Vorstellungsausschweifung (*prapañca*) samt und sonders vom Reich, in der diese Diffusion nicht statt hat (*prapañca-atīta*[42]; *aprapañcita*[43]; *prapañcair-aprapañcitam*[44]), dem höchsten Gut (*parama-artha*), ab, zeigt, daß, wenn das Dividieren bis zur letzten Stelle durch sich selbst dividiert wird, es nicht ohne Rest[45] aufgeht; was da bleibt, der

---

Spaß gehe doch zu weit!" Hegel hatte ein ähnliches Problembewußtsein, vermeinte aber, die Ebenen der Reflexion vermischend, die Lösung in der Aufhebung des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch gefunden zu haben: „Da jede echte Philosophie diese negative Seite hat oder den Satz des Widerspruchs ewig aufhebt, so kann, wer Lust hat, unmittelbar diese negative Seite herausheben und sich aus jeder einen Skeptizismus darstellen." (G. W. F. Hegel, Werke, 2.230) Einen 'Skepticismus', wie ihn Fichte angekündigt hat, führte Francis Herbert Bradley im ersten, dem Appearance-Teil seines *opus magnum* aus, cf. F. H. Bradley, Appearance and Reality, pp. 9–115.

41 Cf. M. Mac Dowell, A Comparative Study of the Teachings of Don Juan and Madhyamaka Buddhism, p. 11^{1}: „… the Madhyamika recognizes the four alternatives as mutually exclusive and jointly exhaustive." Die weiteren Explikationen des Autors zur Problematik des Prinzips vom tertium non datur im Madhyamaka teilen wir nicht.

42 Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 22.15.

43 Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 18.9.

44 Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 18.9.

45 Ad „Rest" (*ucchiṣṭa*) cf. Atharva-Veda 11.7, insbes. Verse 1–4; cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.80^{62}, 139–142; idem, What is Civilisation?, p. 66^{10}; ob dem Gelehrten bei der „»Spannung des Restes«" als der 'kosmischen Spannung', der „Spannung des »Nicht«" als der 'akosmischen Spannung' wie der „Spannung der Gottheit", zusammen die drei 'metaphysischen Spannungen' ergebend, die H. Schwarz, Gott. Jenseits von Theismus und Pantheismus, pp. 43–47, vertritt, wohl die indische Philosophie via Paul Deussen Pate gestanden hat?

»Rest«, ist Ruhe, Stille (*śānta*)[46]. Er ist Resultat der Widerlegung durch Aufweis der Konsequenz von *dṛṣṭi*-s (Meinungen)[47] und kein Datum, kein Gegebenes. „Friede in den Gedanken. Das ist das ersehnte Ziel dessen, der philosophiert."[48] Indirekt ist damit freilich die »Logik« der »bestimmten Negation« eingestanden, was in der begrifflichen Besetzung der höchsten Stelle der Spekulation durchaus explizit gemacht wird: *prapañca-atīta* (jenseits von Begriffs- bzw. Vorstellungsproliferation) etc.; aber damit sind wir noch nicht beim derart Denotierten, der Stille selbst, und da diese nicht mehr gänzlich im System befindlich ist, auch nicht ganz außerhalb, ist mit ihr speziell zu verfahren. Parallel dazu Fichtes Einsicht: „Daß mir darum keiner sagt: *Was* ist das absolute."[49] „das Absolute ist kein Faktum."[50]

---

[46] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 18.9; 22.12.

[47] Buddhistisch *prasajya pratiṣedha* genannt; zu vergleichen die Konsequenz, die Kant aus einer 'dialektischen Opposition' zieht, cf. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B532–535/A504–507; für dieselbe Problematik im Zusammenhang von Leibniz und Sextus (im Lichte Kants) cf. E. de Olaso, Objections inédites de Leibniz au principe sceptique de l'équipollence, p. 158.

[48] L. Wittgenstein, Werkausgabe, 8.511 (Vermischte Bemerkungen 1944).

[49] J. G. Fichte, Gesamtausgabe, 2.7.30.17 (W. L. Innerer Geist. Konzeptionen zur Wissenschaftslehre 1804, Erster Vortrag); cf. idem, Fichtes Werke, 5.470–471 (Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre.).

[50] J. G. Fichte, Fichtes Werke, 10.329 (Wissenschaftslehre 1812, Fragment); für das Bürglein in der Seele (entsprechend dem Absoluten) gilt nach Meister Eckhart, Die deutschen Werke, 1.39.4–5: „*ez enist weder diz noch daz; nochdenne ist ez ein waz,* …"; dem entspricht die Feststellung, daß der Tathāgata kein Gegenstand, sondern jenseits der Vorstellungsmannigfaltigkeit ist, cf. Candrakīrti, Madhyamakavṛttiḥ (Prasannapadā), ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, p. 448.5–6: *avastukaḥ ca tathāgataḥ … prapañcātītastathāgataḥ*; folgendermaßen die Übersetzung

Nach unseren Ausführungen ließe sich das *catuṣṭayam*, das Vierfache des Nāgārjuna, folgendermaßen graphisch ansprechend anordnen:

$$(-\lambda_1)$$
$$(-\lambda_1)\ (-\lambda_2)$$
$$(-\lambda_1)\ (-\lambda_2)\ (-\lambda_3)$$
$$(-\lambda_1)\ (-\lambda_2)\ (-\lambda_3)\ (-\lambda_4)$$

Nein, unsere Gestaltung folgt nicht einem flüchtigen Einfall, sie folgt einer klassischen Vorgabe, der pythagoreischen Tetraktys, der Gruppe der vier.[51] Wie man auf eine solche Anspielung kommen kann, wird noch anhand der Spekulationen Schelling gezeigt werden. Zunächst möge man sich mit unseren Ausführungen systematischer Art begnügen.

dieses und des vorhergehenden Passus bei S. Schayer, Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā, p. XXI[1]: „»Die Begriffe des diskursiven Denkens sind gebunden an das gegenständliche Sein (=*vastu-nibandhanā hi prapañcāḥ*). Das Absolute (=*tathāgata*) ist aber kein Gegenstand (=*avastuka*) … Deshalb wird über das Absolute gesagt, daß es das diskursive Denken übersteigt«."

[51] Cf. J. Mansfeld, Die Vorsokratiker 1.106–107.

4c Generalisierungsniveaus

Grundsätzlich sind in den buddhistischen Schriften Gevierte von Urteilen dreier verschiedener Generalisierungsniveaus auszumachen, auch wenn einschränkend gleich vermerkt werden muß, daß die semantische Analyse hierbei nicht immer leicht, eindeutige Trennungen nicht durchgängig vorzunehmen sind, was allerdings durchaus im Sinne der Erfinder gewesen sein dürfte, und wodurch es Nāgārjuna gelungen sein dürfte, ihre Überführung in die aporetische Letztstellung noch einfacher einsichtig zu machen.

a) Zunächst sind da die ganz simplen Prädikationen im Stile von S(ubjekt) ist P(rädikat), S ist nicht P usw. [*śūnyamiti na vaktavyama*] *śūnyamiti vā bhavet | ubhayaṃ nobhayaṃ ceti prajñaptyarthaṃ tu kathyate* ‖[52]: „[Es ist] »leer« (*śūnyam-iti*) (λ_1) oder/und (*vā*) [es ist] »nicht-leer« (*aśūnyam-iti*) (λ_2), [es ist] »beides« (*ubhayaṃ*) (λ_3) und (*ca-iti*) [es ist] »keines von beiden« (*na-ubhayaṃ*) (λ_4) möge nicht ausgesagt werden (*na vaktavyam … bhavet*); zum Zwecke des [vorläufigen] Begreifens (*prajñapty-arthaṃ*) aber (*tu*) wird es ausgesprochen (*kathyate*) (»Λ«).“ Doch dieses einfache, für das Verständnis des Mittelwegs höchst wichtige Quadrupel, kann eigentlich schon in existenzaussagender Art verstanden werden, wenn man nämlich *śūnyam-iti* nominal liest: „das Leere“. Ebenso verhält es sich mit dem im Eingang dieses Hauptkapitels zitierten Vers 18.8 der ›Kārikā‹: „*sarvaṃ tathyaṃ …*“ (alles ist so …); *tathyam* konnotiert jedoch ebenso: wahr, tatsächlich, real, seiend, d.h. Realität (alles ist wirklich, real), Tatsächlichkeit (alles ist tatsächlich, alles ist Tatsache), Wahrheit (alles ist wahr), Seiendheit (alles ist seiend).

---

[52] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 22.11.

b) Wir können für die zweite Ebene von Sätzen, den existenzaussagenden, und den daraus gebildeten Vierungen also diesen Vers beispielhaft vorstellen, wollen es uns aber nicht so leicht machen. e*vaṃ dṛṣṭiratīte yā nābhūmahamabhūmahaṃ | ubhayaṃ nobhayaṃ ceti naiṣā samupapadyate* ‖[53]: „Wahrlich (*evaṃ*), die Ansicht (*dṛṣṭir-*), welche (*yā*) auf Vergangenes (*atīte*) [zielt]: »ich war nicht« (*na-abhūm-aham*) (λ_2), »ich war« (*abhūm-ahaṃ*) (λ_1), »beides« (*ubhayaṃ*) (λ_3) und (*ca-iti*) »keines von beiden« (*na-ubhayaṃ*) (λ_4): nicht ist diese angängig (*na-eṣā samupapadyate*) ($-\Lambda$).“

c) Den dritten Grad von Allgemeinheit finden wir dort, wo nur noch die »Kopula« mit ihren Setzungsvorzeichen bzw. deren nominale Abstraktion angegeben ist. Dafür lassen sich in der ›Kārikā‹ und in den anderen Werken des Ārya unseres Wissens nur elliptische Formationen ausfindig machen.[54] An wenigen Stellen weist der große Aporetiker Indiens lakonisch auf das *cāturvidhyam*,[55] das *catuṣṭayam*,[56] den *catuṣprakāra*,[57] den vierfachen Modus bzw. die Negation dessen, auf das *catuṣkoṭi-vinirmuktam*,[58] das vom Tetralemma Abgeschiedene,

---

[53] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 27.13; cf. o.c. 5.7–8; 15.9–10; 22.13; 25.7–8; 27.20; idem, Acintya-Stava 13; idem, Yuktiṣaṣṭikā 6.

[54] Z.B. in dem bereits übersetzten Vers 15.7 der Mūla-madhyamaka-kārikā; cf. o.c. 15.9–10; mit Vorbehalt: o.c. 12.10; Nāgārjuna, Acintya-Stava 22; idem, Yuktiṣaṣṭikā 46; idem, Ratnāvalī 58–59.

[55] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 12.10: *cāturvidhyam* = Vierfachheit; D. J. Kalupahana, Nāgārjuna, p. 216, wandelt das Wort *cāturvidhyam* in *cāturvidyam* (“fourfold theory“) um.

[56] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 22.12; *catuṣṭayam* = Quadrat, Quadrupel, Vierfaches, Geviert, Vierfältiges.

[57] Cf. Nāgārjuna, Ratnāvalī 2.15, zitiert nach C. Lindtner, Nāgārjuniana, p. 149[23].

[58] Cf. Nāgārjuna, Acintya-Stava 23; eine Textkompilation zu Äquivalenten in anderen Mahāyāna-Schriften findet sich bei V. Bhattacharya,

Losgelöste, Befreite. Makellos und als Archetyp wie zum Vorzeigen geschaffen, bedient sich der rein formalen Variante sein dirketer Schüler Āryadeva. Er schließt mit dieser Kadenz sein eristisches Hauptwerk ›Catuḥśataka‹, ›Die Vierhundert [Verse]‹, das leider nur zum Teil im originalen Sanskrit, in der tibetischen Sammlung buddhistischer Schriften aber vollständig erhalten ist. *sad asat sadasac ceti yasya pakṣo na vidyate | upālambhaś cireṇāpi tasya vaktuṃ na śakyate* ‖[59]: „Der, dessen (*yasya*) Setzung (*pakṣo-*) von »Sein« (*sad-*) ($-\lambda_1$), »Nichtsein« (*asat*) ($-\lambda_2$), wie (*ca-iti*) »Sein-Nichtsein« (*sad-asac-*) ($-\lambda_3$) nicht wahrgenommen wird (*na vidyate*) (λ_4«), gegen den (*tasya*) kann (*śakyate*) auch in langer Zeit (*cireṇa-api*) kein (*na*) Tadel (*upālambhaś-*) ausgesprochen werden (*vaktuṃ*).“ Und demjenigen, der uns rügt ob unseres Versuches, ein erweitertes Trilemma als das Kompletteste vorzeigen zu wollen, dem sei auch die letzte Kante noch mitgeliefert: *sad asat sadasac ceti nobhayaṃ ceti kathyate | nanu vyādhivaśāt pathyam auṣadhaṃ nāma jāyate* ‖[60]: „»Sein« (*sad-*) (λ_1), »Nichtsein« (*asat*) (λ_2) und (*ca-iti*) »Sein-Nichtsein« (*sad-asac-*) (λ_3), wie (*ca-iti*) »keines von beiden« (*na-ubhayaṃ*) (λ_4) wird ausgesagt (*kathyate*); ist es nicht so (*nāma*), daß die Medizin (*auṣadhaṃ*) gerade (*nanu*) unter dem Einfluß (*vaśāt*) von Krankheit (*vyādhi-*) wohltuend ist (*pathyam*) (»Λ«)/($-\Lambda$)?“

Im Grunde genommen sind schon in den frühbuddhistischen Lehrsammlungen Tetralemmata oder zu solchen ergänzbare elliptische Lemmafiguren aller drei Grade der Verallgemeinerung vorhanden, wenn auch zugegeben werden muß, daß die Aussagen des dritten Niveaus in erster Linie aus denen des zweiten zu erschließen wären. In der dritten

---

The Āgamaśāstra of Gauḍapāda, pp. 191–192.

[59] Āryadeva, Catuḥśataka 16.25 ≙ ⟨ed.⟩ K. Lang, p. 150.

[60] Āryadeva, Catuḥśataka 8.20 ≙ ⟨ed.⟩ K. Lang, p. 84.

Darstellungsform ist diese Argumentationsfigur natürlich am prägnantesten ausgesprochen. Während auf der untersten Stufe einer Sache lediglich die Möglichkeit abgesprochen wird, ein Attribut bzw. Prädikat (an sich) zu besitzen (Nichtprädizierbarkeit), wird auf der nächsthöheren die An-sich-Existenz, das An-sich-Sein selbst eines Dinges bestritten, jegliche seiner Seinsarten, ob positiv, negativ, beides oder geheimnisvoll, auf der obersten aber jegliche Weise der (An-sich-) Bestimmbarkeit: und das ist Nāgārjuna's Ziel.

4d Die einzelnen Kanten (*koṭi*/*anta*) und ihr Gegeneinander

Nur die Essenz dessen, was den Unbestimmbarkeits-Beweis des buddhistischen Konsequentialismus ausmacht, können wir an dieser Stelle nennen. Ein Seiendes oder ein Prädikat wird gamäß des absoluten Gültigkeitsanspruchs des Dogmatikers absolut genommen und daraus die logische Konsequenz seines Nicht-so-sein-Könnens gezogen (*prasaṅga*). Ist die Position versenkt, so läßt sich auch keine Negation, d.h. Gegenposition formulieren, die eine Seite fällt mit der anderen, wie wenn man von einer Münze eine Seite weggefeilt hätte. „Wenn Sie die Rückseite einer Münze vollständig wegfeilen, dann wird natürlich auch die Kopfseite verschwinden. So sind positiv und negativ, etwas und nichts eigentlich untrennbar – sie gehören zusammen.“[61] Wovon könnte das Nichtsein dann auch noch Nichtsein sein? Fast möchte man mit Hegel ausrufen: „… ein einseitiges Verhältnis ist aber gar kein Verhältnis.“[62]

.. *na hyabhāvo'sti yo 'nupādāya vidyate* ‖[63]: „… es ist/existiert (*'sti*) aber (*hy-*) kein (*na*) Nichtseiendes (*abhāvo-*), das (*yo-*) als unbezogen/unbedingt (*'n-upādāya*) wahrgenommen wird (*vidyate*).“ *bhāvasya cedaprasiddhirabhāvo naiva sidhyati | bhāvasya hyanyathābhāvamabhāvaṃ bruvate janāḥ* ‖[64]: „Wenn (*ced-*) Nichtbeweis (*aprasiddhir-*) des Seienden (*bhāvasya*),

---

[61] A. Watts, Nichts, ohne Paginierung.

[62] G. W. F. Hegel, Werke, 17.382.

[63] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 25.8b.

[64] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 15.5; cf. Melissos, Fragment B8 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker 1.275.6–7; Platon, Sophistes 257b–259b; Ploutarchos, Moralia 1115D–E.

dann wird auch nicht (*na-eva*) Nichtseiendes (*abhāvo-*) bewiesen (*sidhyati*), denn (*hy-*) das Anderssein/Anderswerden (*anyathā-bhāvam*) des Seienden (*bhāvasya*) heißen (*bruvate*) die Leute (*janāḥ*) Nichtseiendes (*abhāvaṃ-*).“ Da kommt eben zum Tragen, daß „das Zusetzen nämlich Aufhebung und Mangel schafft“ (*‘ē gàr prosthékē aphaíresin kaì élleipsin poieî*)[65], daß gilt: „*Omnis determinatio est negatio*; also ist nur das Nichtbesonderte, das Allgemeine wahrhaft wirklich, ist nur substantiell.“[66]

„The basis for deriving contrapositive theses from any thesis, and so generating logical contradictions, rests on the fact that the copula itself, such as figures in *any* stated thesis taking the form of A *is* P or A *is* not P, is embedded in an oppositional structure of is/is not. The two existential or ontological qualifiers mutually define each other and hence for Mādhyamikas also mutually negate each other. Any affirmation such as is captured by the copula »is« (in either nominative or adjectival constructions) in linking predicates to a subject, derives its *affirmative import* in opposition to the denial "is not". And likewise a denial of the form "A *is no*t P" derives its import from the thesis "A *is* P". Hence the existential category: "is *and* is not", is comprised of terms that

[65] Plotin, Enneaden 3.9.9.23 § 18; cf. N. Cusanus, De venatione sapientiae, Kap. 22 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 1.100/102, wo dasselbe in bezug auf Proklos, In Pl. theol. II, 11, p. 114 (Angabe des Herausgebers in der Fußnote 1 der Philosophisch-theologischen Schriften, 1.102) erwähnt wird; bei den genannten Neo-platonikern bezieht sich der Sinn der Aussage auf das Eine; cf. Meister Eckhart, Die deutschen Werke, 1.363.5–6 (≙ ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 322.18–20): „*Alle crêatûren hânt ein versagen an in selben; einiu versaget, daz si diu ander niht ensî.*“

[66] G. W. F. Hegel, Werke, 20.165; cf. o.c., 20.164, nach B. Spinoza, Epistulae, L (T. I), p. 634 (Angabe der Herausgeber der Hegelschen ›Werke‹); die Aussage bezieht sich selbstverständlich auf Spinoza und gibt nicht Hegels Standpunkt wieder.

must be mutually present for either one to be present. And on this basis Mādhyamikas draw out contrapositive theses that they could claim are logically entailed in the affirmation of any theses."[67]

So besehen stehen die *koṭi*-s (Kanten) nun de-finitorisch, be- und ausgrenzend gegeneinander[68]. An-sich-so-Sein bestimmt das und widerspricht dem aseitätischen Anders- bzw. Nichtsein des So-Seins, sei es von einem Pädikat aus, einer Existenz (Realität), oder von was sonst aus auch immer gefolgert worden.[69] Nur die Tautologie entginge dem Schicksal der Kontradiktion; aber was kann uns die schon Wissenswertes sagen? Ja, sie bedeutete gewissermaßen selbst schon Leere, und man kann sich gut vorstellen, daß Nāgārjuna solche Leerformeln geradezu willkommen geheißen hätte,[70] denn: „Das Erkennen, ganz streng genommen, hat nur die Form der Tautologie und ist l e e r. Jede fördernde Erkenntniß ist ein I d e n t i f i c i r e n d e s N i c h t g l e i c h e n, des Ähnlichen, d.h. ist wesentlich unlogisch."[71] „Die Tautologie läßt

---

[67] P. Fenner, The Ontology of the Middle Way, pp. 113–114; cf. T. Stcherbatsky, Buddhist Logic 1.553 s.v. Contradiction, Contraposition, Dialectic(al Method), Dichotomy.

[68] Zu den näheren formalen Bedingungen cf. R. D. Gunaratne, Understanding Nāgārjuna's *catuṣkoṭi*, pp. 224–227 / R. H. Robinson, Early Mādhyamika in India and China, p. 54.

[69] Man denke z.B. an die anfangs dieses Jahrhunderts in Großbritannien heiß diskutierte Relationen-Problematik.

[70] Cf. G. Benavides, Die absolute Voraussetzung von Sein und Nichts bei Nāgārjuna und Nicolaus Cusanus, pp. 63–64; idem, Tautology as Philosophy in Nicolaus Cusanus and Nāgārjuna, p. 35; dies suggerieren auch die Ausführungen von R. D. Gunaratne, Understanding Nāgārjuna's *catuṣkoṭi*, pp. 225–226.

[71] F. Nietzsche, Kritische Studienausgabe, 7.493 {19[236]} ≙ Kritische Gesamtausgabe, 3.4.81.

der Wirklichkeit den ganzen – unendlichen – logischen Raum; die Kontradiktion erfüllt den ganzen logischen Raum und läßt der Wirklichkeit keinen Punkt. Keine von beiden kann daher die Wirklichkeit irgendwie bestimmen."[72]

Das könnte auch Nāgārjuna gedacht haben – und er hat es vorgezogen, den Dingen, so wie sie sind (*tathatā*), ihren ungehinderten, freien Lauf zu lassen, ohne ihnen irgendwelche Bestimmungen aufzuzwingen.[73] Um dahin zu gelangen, könnte, wenn nicht die Tautologie selbst, so doch das, was durch sie authentisch angezeigt wird: Selbstsein bzw. Aseität (*svabhāva*), ureigenste Form (*svarūpa*) und Identität (*tathatā*; *tattva*) durchaus als Wegweiser gedient haben.[74] „Was bleibt zu sagen? Nur dies: Das Ereignis ereignet. Damit sagen wir vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe. Dem Anschein nach sagt dies nichts."[75] „Vom Selben sprechen wir jedoch

---

[72] L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus 4.463.

[73] Cf. G. Benavides, Die absolute Voraussetzung von Sein und Nichts bei Nāgārjuna und Nicolaus Cusanus, p. 63: „Von *śūnyatā* können wir sagen, was Wittgenstein von der Tautologie sagt, nämlich, daß sie das Gemeinsame aller Sätze ist, welche nichts miteinander zu tun haben; daß sie innerhalb aller Sätze verschwindet und der substanzlose Mittelpunkt aller Sätze ist."

[74] Cf. Nāgārjuna, Acintya-Stava 44–45; cf. Candrakīrti, Madhyamakavṛttiḥ (Prasannapadā), ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, pp. 264–265, wo folgende Gleichungsreihe aufgestellt wird: *dharmatā* (Trägernatur, Grundeigenschaft, Wesen) = *svarūpa* (ureigenste Form, eigentliche Gestalt) = *svabhāva* (An-, Aus-sich-selbst-Sein, *aseitas*) = *prakṛti* (Natur) = *śūnyatā* (Leere) = *naiḥsvābhāvya* (Nicht-aus-, Nicht-an-sich-selbst-Sein) = *tathatā* (Soheit) = *tathābhāva* (Sosein) = *vikāritvam sadā-eva* (ewige/ständige Unveränderlichkeit, Stabilität) = *sthāyitā* (Ständigkeit).

[75] M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, p. 24; cf. Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 282.24–25 ≙ idem, Die deutschen Werke, 2.496.7–497.1; idem, Die deutschen Werke, 1.347.4; cf. N. Cusanus, De non-aliud, Kap. 5 ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.462/463: „*non-aliud est non aliud quam non-aliud*" (das Nicht-Andere ist nichts anderes

nur dann in der gemäßen Weise, wenn wir vom Selben immer das Selbe sagen und zwar so, daß wir dabei selbst vom Selben in den Anspruch genommen werden. Für das Denken ist daher das Grenzenlose des Selben die schärfste Grenze.“[76]

“Die pure Tautologie zielt auf bloße Identität, und reine Negation auf bloße Differenz“[77]. Und die Folge? Lassen wir noch einmal den zu seiner Lebenszeit anerkannten, doch nun

---

als das Nicht-Andere).

[76] M. Heidegger, Was heißt Denken, p. 20; welches Gewicht bekommt von hier aus dann erst das *tò autó* des Parmenides, das laut Heidegger „das Subjekt, das im Grunde Liegende, das Tragende und Haltende“ (M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze, p. 241; cf. idem, Identität und Differenz, pp. 9–15 ≙ idem, Gesamtausgabe, 79.115–119) ist; Heidegger wird dem Sagen vom Selben bekanntlich durch seine tautologischen Prädikationen (die Dinge dingen; das Nichts nichtet etc.) gerecht; neu ist diese Lösung jedoch nicht; ihr liegt Parmenides' tautologische Seinsbestimmung zugrunde, cf. Parmenides, Fragment B6 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker 1.232.21–22: „das Seiende hat Sein (*eòn émmenai*) Sein ist nämlich (*ésti gàr eînai*), das Nichts dagegen ist nicht (*mēdèn d' ouk éstin*)“, und Antisthenes' *'èn eph' 'enós* (Aristoteles, Metaphysica Δ.29.1024^{b}33; cf. o.c. H.3.1043^{b}23–29): „eins durch eines“ oder „eins von einem“, das als Lösung des Prädikationsproblems sinngemäß auch Stilpon von Megara (Belegstellen in unserem Kapitel 11) zugesprochen wird, obwohl das nur eine Verkürzung und damit Verfälschung seiner Dialektik darstellt; cf. auch Platon, Sophistes 251b–c: … *tò mèn agathòn agathón, tòn dè ánthrōpon ánthrōpon* (… einmal das Gute gut, andermal den Menschen Mensch); cf. idem, Euthydemos 300b-301d; cf. die ähnlich gelagerte Diskussion bei Plotin, Enneaden 5.3.10.23–51 §§ 90–97, inbesondere Zeilen 36–37; Martin Heidegger dürfte auch damit Recht gehabt haben, daß seine Tautologien 'dem Anschein nach nichts sagen'; denn *autós* (selbst) ist sprachgeschichtlich wahrscheinlich mit *aútōs*, eitel, nichtig, vergebens (“öde“) verwandt (cf. H. Frisk, Griechisches etymologisches Wörterbuch 1.191–192, s.v. *autós*); solch ein Kenner der Etymologie dürfte das denn auch gewußt haben: „Sein: Nichts: Selbes“ (M. Heidegger, Vier Seminare, p. 101), „d.h. Nichts und Sein das Selbe“ (M. Heidegger, Gesamtausgabe, 9.115^{c}).

[77] B. Bosanquet, Logic 1.283.

vergessenen Oxford-Gelehrten zu Wort kommen, indem wir uns seine Explikationen zur bloßen Bestreitung in der Logik anhören, ohne jedoch zu vergessen, daß seine Bewertungen diesbezüglich alles andere denn freundlich und billigend sind:

„Negation kann zweifelsohne trivial und leer sein. Vielleicht ist sie in der Lage, dies in einem höheren Grade als die Affirmation zu sein. Wir können bestreiten, daß ein Dreieck ein Elephant ist, nicht können wir es behaupten. Aber wir können behaupten, daß ein Dreieck ein Dreieck ist, und ein Elephant ein Elephant; und diese Fälle legen den Fluchtpunkt der Affirmation frei, wenn diese absolut bar der Negation wird, wie erstere den Fluchtpunkt, der von der Negation erreicht wird, wenn sie sich von aller Affirmation losmacht."[78] „… bloße Bestreitung, sowohl verkleidet als Schein-Affirmation, oder als pure Exklusion bloßer angenommener Prädikate, läuft im strikten Sinne auf nichts hinaus. … Identität und Differenz sind untrennbare Aspekte von allem, was existiert und gedacht werden kann."[79] Bernard Bosanquet hat ja so recht, und weiß doch die metaphysischen Implikationen dieser Überlegungen zur Logik nicht zu würdigen![80]

Wie steht es nun aber mit dem Entstehen kraft Bedingungen oder bedingten Entstehen, dem Verhältnis, der Relation selbst, die alles Relationale, Sein und Nichtsein in Beziehung setzt? In ihr müssen anscheinend, wie in dem, das sie zusammenbringen und gleichzeitig auseinanderhalten soll, unversöhnliche Charakteristika vereint sein: „That things to be the same must always be different, and to be different must be, therefore, the same – this is not a paradox, until it is

78 B. Bosanquet, Knowledge and Reality, p. 226.

79 B. Bosanquet, Logic 1.283.

80 Dazu mehr in unserer Schlußbetrachtung.

paradoxically stated."[81] „… internal relations .. seek to hold on to the initial felt fact of identity in difference, and they point to a higher consummation beyond themselves and beyond all relations."[82] „Identität innerwesentlich genommen, wesentliche Dieselbigkeit. in der NichtIdentität, u. Nicht-Identität in der Identität, in absoluter, u. unabtrennbarer Vereinigung – ist die Objektivität: ihr Wesen ist erfaßt."[83]

Nähert sich diese Beschreibung nicht der dritten Kante des Urteilsquadrats? Auch damit wird der Ārya in traumwandlerisch sicherer Gedankenführung fertig, dabei zusätzlich den Wahrheitssinn seiner gesamten Lemmatik in Szene setzend. *astitve sati nāstitvaṃ dīrghe hrasvaṃ tathā sati | nāstitve sati cāstitvaṃ yat tasmād ubhayaṃ na sat* ‖[84]: „Wenn Istheit (*astitve*) ist (*sati*) (λ_1), dann Nicht-Istheit (*na-astitvaṃ*) (λ_2), so wie (*tathā*) wenn Langes (*dīrghe*) [auch] Kurzes (*hrasvaṃ*) ist (*sati*), und (*ca*) da (*yat*) Istheit (*astitvaṃ*) [ist]

---

[81] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 308; die Lehre von der „identity in difference" des Phänomenalen durchzieht die Lehre sowohl von Francis H. Bradley als auch von Bernard Bosanquet wie ein roter Faden; sie läuft schlußendlich bei jenem noch mehr als bei diesem doch auf einen anderen Zielpunkt als den Hegelschen zu.

[82] F. H. Bradley, Essays on Truth and Reality, pp. 239–240; die Annahme von „external relations" wird durch die Einsicht in die Doppelnatur von Erscheinungshaftem, die selbst wiederum keinen ultimativen Status einnimmt, als widerlegt beiseite gelassen.

[83] J. G. Fichte, Wissenschaftslehre 1805, Ms. p. 23r2.3 ≙ ⟨Meiner-Ausgabe⟩ pp. 91–92.

[84] Nāgārjuna, Acintya-Stava 13; cf. idem, Śūnyatāsaptati 19–20; mit Einschränkung: idem, Mūla-madhyamaka-kārikā 18.6; die Lemmatik des zitierten Verses folgt folgender Logik: Aufweis a) der Relationalität der ersten beiden Lemmata, b) der widersprüchlichen Bestimmungen des Bezüglichen als Lemma drei, von der Metaebene aus betrachtet, und c) Verwerfung des so Bestimmten zwecks Widerspruchsvermeidung; positiv gewendet ergibt sich daraus der Vers 24.18 der ›Kārikā‹, der uns in den Kapiteln 5cα und 5cβ beschäftigen wird.

wo Nicht-Istheit (*na-astitve*) ist (*sati*) (λ_3), daher (*tasmād*) ist beides nicht (*ubhayaṃ na sat*) (λ_4)."

Kann man die Paradoxie des Bedingten, repräsentiert in der Bi-polarität des Begreifens[85] (*pratidvandvin*;[86] *pratipakṣa*[87]), kürzer schildern,[88] das Ungenügen, das entdeckt wird, sobald in einer Reflexionsschleife dieses Begreifen auf das in ihm Begriffene zurückgewendet wird,[89] den aus dem Hintergrund leitenden Maßstab des absoluten Wahrsein-Sollens in einem widerspruchsfreien Ansichsein bzw. Insichsein – „Absolute Einheit, … , rein in sich geschlossen, das Wahre, Unveränderliche an sich"[90] –, und, das darf ich noch anfügen, diesen scheinbaren Begriffsimperialismus (des absoluten Wahrsein-Sollens des Ansich) nachhaltiger seines Machtanspruchs

---

[85] Cf. K. Puhakka, Knowledge and Reality, pp. 25–27.

[86] Cf. D. S. Ruegg, The Uses of the Four Positions of the *catuṣkoṭi* and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism, p. 56.

[87] Cf. Candrakīrti, Madhyamakavṛttiḥ (Prasannapadā), ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, p. 101.13–15; cf. S. Schayer, Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā, pp. 36, 66, 95.

[88] Cf. auch das schöne Gleichnis vom Stabmagneten, dessen zwei Pole mit „ist" und „ist nicht" gleichgesetzt sind: A. Watts, Nichts, ohne Paginierung.

[89] Von Speusippos wird berichtet, er habe behauptet, daß man wissen müsse, wie sich eine Sache von allen anderen unterscheidet, wenn man sie definieren wolle; wie es aber in Unkenntnis jedes einzelnen unmöglich sei, die Unterschiede zwischen jedem einzelnen zu erkennen, so sei es unmöglich, jedes einzelne ohne die Unterschiede zu erkennen, cf. Aristoteles, Analytica posteriora 97ª8 sqq.; cf. J. Annas / J. Barnes, The Modes of Scepticism, p. 132; exakte Erläuterung mit drei verdeutlichenden Abbildungen in H. P. Sturm, Vom Un-Wesen der Re–flexion, pp. 53–74.

[90] J. G. Fichte, Die Wissenschaftslehre. 2. Vortrag im Jahre 1804, p. 7 ≙ Gesamtausgabe, 2.8.8.21–22.

entheben, als dies dann schließlich durch Nāgārjuna im radikalsten Ent-setzen des Setzens, auch und gerade des »inneren«, das uns Welt selbst und Ich beständig feststellt zum »Gestell«[91], geschieht?

Weltwirklichkeit, im Denken gefaßt, Istheit und Nichtistheit, werden nicht blindlings verworfen. Die Demonstrationen des Konsequentialisten bedienen sich ihrer, bleiben dabei aber nicht stehen. Sie werden ab einer gewissen Höhe oder Tiefe der Einsicht nämlich zum Problem selbst: bipolares, synthetisch-analytisches, damit, unter der Forderung kontradiktionsfreier Geschlossenheit, selbstwidersprüchliches Geschehen, das am Maximalpunkt das, was durch es sein soll (absolute Identität), sozusagen als das andere seiner selbst »realisiert« (absolute Differenz). Francis H. Bradley stand vor derselben Grenze: „Such anticipated self-transcendence *is* an Other; but to assert that Other is *not* a self-contradiction."[92] Zunächst nicht, Mr. Bradley, 'in the end', wie Sie so gerne sagen, aber schon, und Sie haben es auch mit allem Nachdruck ausgesprochen: „Es muß zugegeben werden, daß am Ende keine mögliche Wahrheit ganz wahr ist. … Die essentielle Inkonsistenz von Wahrheit dürfte vielleicht am besten so ausgesprochen werden: Falls irgendeine Differenz zwischen dem, *was sie bedeutet* und *wofür sie steht*, existiert, so ist die Wahrheit ganz klar nicht verwirklicht. Jedoch, falls solch eine Differenz nicht existiert, so hat die Wahrheit aufgehört, zu existieren."[93]

---

[91] Ich benutze diese Heideggersche Idee sehr frei; cf. M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze, pp. 9–40; cf. E. Weinmayr, Entstellung, pp. 173–207.

[92] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 160; cf. 492; cf. Proklos, Parmenides usque ad finem primae hypothesis, ⟨edd.⟩ R. Klibansky / C. Labowsky, pp. 58.7–15, 70/72.

[93] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 482^{+1}; cf. o.c., pp. 319,

Die Lösung bzw. Auflösung des Problems geschieht bei den Śūnyavādin-s aber keinesfalls über die Behauptung eines namenlosen und stummen Absolutums, welches durch eine Setzung des vierten Standpunkts zu geschehen hätte, durch einen 'glücklichen Selbstmord des Denkens', so wie bei Bradley, von welchem Tod es ohne die Annahme der Palingenesie keine Rückkehr gäbe, und für unseren abendländisch-christlich geprägten Gelehrten wohl auch nicht gibt, genau so wie es für ihn den Selbstmord des Denkens letztendlich nicht gibt.[94]

Die Extreme drei und vier werden von Nāgārjuna bei dieser Auf-Lösung durchaus als verwandt anerkannt. *aśāśvataṃ śāśvataṃ ca prasiddhamubhayaṃ yadi | siddhe na śāśvataṃ kāmaṃ naivāśāśvatamityapi ‖*[95]: „Wenn (*yadi*) Nichtewiges (*aśāśvataṃ*) und (*ca*) Ewiges (*śāśvataṃ*), beide (*ubhayaṃ*) gültig (*prasiddham*) sind (λ_3), dann magst du nach Wunsch/Lust (*kāmaṃ*) auch (*api*) »weder (*na*) Ewiges (*śāśvataṃ*) noch auch (*na-eva*) Nichtewiges (*aśāśvatam*)« [*ity-* = » «] für gültig erklären (*siddhe*) (λ_4)." Der Ārya folgert hier ganz nach dem Motto: ein Widerspruch möglich, alles möglich.[96] Dann träfe

483–485, 140, 147; idem, Essays on Truth and Reality, pp. 239, 251–252, 272–273, 330–331, 344, 430; idem, The Principles of Logic, pp. 168, 642, 674–675, 683, 704[Fn.].

[94] Cf. F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 140: „Fully to realize the existence of the Absolute is for finite beings impossible." Cf. o.c., pp. 217, 374–375, 450, 487; idem, Collected Essays, pp. 653–654; idem, Essays on Truth and Reality, pp. 256, 349[2]; idem, The Principles of Logic, pp. 489–490; cf. B. Bosanquet, The Value and Destiny of the Individual, pp. 297, 303–304, 307 .

[95] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 27.18, cf. o.c. 12.9.

[96] Ein Fall von *ati-prasaṅga*, der Über-Konsequenz oder „Hypereventualität", die „darauf beruht, dass sie mit der Möglichkeit von allem (*sarva-saṃbhāva*) identisch ist", denn „aus zwei kontradiktorischen Aussagen folgt jede beliebige Aussage." (S. Schayer, O filozofowaniu

die allgemeine Vorstellung vom *nirvāṇa* aber nicht mehr zu, denn:

bhavedabhāvo bhāvaśca nirvāṇamubhayaṃ yadi | nānupādāya nirvāṇamupādāyobhayaṃ hi tat ‖[97]: „Wenn (*yadi*) das *nirvāṇam* Nichtseiendes (*abhāvo-*) und (*ca*) Seiendes (*bhāvaś-*), beides (*ubhayaṃ*), sein sollte (*bhaved-*) (λ_3), wäre das *nirvāṇam* nicht (*na*) unbezüglich/unbedingt (*an-upādāya*) (»λ_4«); diese (*tat*) beiden (*ubhayaṃ*) sind nämlich (*hi*) bezüglich/bedingt (*upādāya*).“ *bhavedabhāvo bhāvaśca nirvāṇamubhayaṃ kathaṃ | asaṃskṛtaṃ ca nirvāṇaṃ bhāvābhāvau ca saṃskṛtau* ‖[98]: „Wie (*kathaṃ*) sollte das *nirvāṇam* Nichtseiendes und Seiendes (*abhāvo bhāvaś-ca*) sein (*bhaved-*) (λ_3?); das *nirvāṇaṃ* ist nämlich (*ca*) ungeschaffen/ungeformt/unzusammengesetzt (*asaṃskṛtaṃ*) (»λ_4«) und (*ca*) Seiendes-Nichtseiendes

---

Hindusów, p. 419); Aristoteles folgt exakt derselben Logik, cf. Aristoteles, Metaphysica, Κ.5.1062b1–11; o.c. Γ.4.1008a4–7 (ausgeführt im Kapitel 11).

[97] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 25.12; cf. o.c. 8.11; cf. die Übersetzungsvariante des Verses 25.12 von G. Bugault, Nāgārjuna: Examen critique du nirvāṇa, p. 105, in der der letzte Halbsatz folgendermaßen aufscheint: „IL DEPENDRAIT DES DEUX!“ (es hinge von beiden ab) Damit soll auf eine zweifache Abhängigkeit des *nirvāṇa* bei Annahme des Sowohl–als-auch (von Seiendem und Nichtseiendem, welche ja beide voneinander abhängig sind) aufmerksam gemacht werden: „le *nirvāṇa* serait dans cette hypothèse deux fois dépendant!“ (l.c.); cf. S. Bhattacharyya, Some Unique Features of Buddhist Logic, p. 11: „.. the third position (P + ~P) would have been true either (i) if the conjuncts were really true, or, (ii) if the conjuncts were not contradictories, or, (iii) if in certain contexts some properties common to the conjuncts were not found. As Nāgārjuna shows that none of these alternatives holds, he has no difficulty in negating it.“ Wir halten diese drei Alternativen nur für unterschiedliche Betonungen ein und derselben Sache, der Konsequenz der Konsequenzmethode (*prasaṅgāpādana*) von Dichotomie und Dilemma.

[98] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 25.13.

(*bhāva-abhāvau*) [beide zusammen] geschaffen/geformt/zusammengesetzt (*saṃskṛtau*).“

Also ist mit dem Weder–Noch des vierten *anta*'s, unter dem zur Zeit des Ārya vermutlich die Materialisten, »Skeptiker«, Agnostiker und Nihilisten gefaßt waren[99], wie folgt zu verfahren[100]: *naivābhāvo naiva bhāvo nirvāṇamiti yā 'ñjanā | abhāve caiva bhāve ca sā siddhe sati sidhyati ‖*[101]: „Was (*yā-*) die Annahme (*'ñjanā*): »das *nirvāṇam* ist weder (*na-eva*) Nichtseiendes (*abhāvo-*) noch (*na-eva*) Seiendes (*bhāvo-*)« [betrifft] (λ_4): [nur] wo [und wenn] sowohl (*ca-eva*) Nichtseiendes (*abhāve*) als auch (*ca*) Seiendes (*bhāve*) gültig (*siddhe*) ist (*sati*) (λ_3), [nur dort und dann] ist diese (*sā*) validiert (*sidhyati*).“

Liest man zu diesem Vers den nächsten hinzu, dann wird noch deutlicher, daß es dem Meister bei der Verunmöglichung der vierten *koṭi* via Ausspielung von Bedingtem und Unbedingtem um den Aufweis einer logischen Inkonsistenz von Urteilsform und -inhalt geht: *naivābhāvo naiva bhāvo nirvāṇaṃ yadi vidyate | naivābhāvo naiva bhāvo iti kena tadajyate ‖*[102]: „Wenn (*yadi*) das *nirvāṇaṃ* weder (*na-eva*) als

---

[99] Cf. P. Della Santina, Madhyamaka Schools in India, pp. 192–196, 200.

[100] Insbesondere wenn man es als konjunktive Bestreitung (*ubhaya-abhāva*) auffaßt, was zu symbolisieren wäre mit: $-(\lambda_1) + (\lambda_2)$; R. Pandeya, Indian Studies in Philosophy, p. 98, ist hier entschieden zurückzuweisen.

[101] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 25.15; diese Abfuhr trägt dem Umstand Rechnung, daß das vierte Lemma auch als disjunktive Negation (*pratyeka-abhāva*) gelesen werden kann, und dann wie folgt symbolisiert werden müßte: $-(\lambda_1) \vee (\lambda_2)$; nähere Erläuterungen zum »Tetartolemma« und dessen Zurückweisung durch Nāgārjuna finden sich bei: S. Bhattacharyya, Some Unique Features of Buddhist Logic, pp. 11–13.

[102] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 25.16; cf. S. T. Choskyid,

Nichtseiendes (*abhāvo-*) noch (*na-eva*) als Seiendes (*bhāvo*) angesehen wird (*vidyate*) (λ_4), wodurch (*kena*) wird dieses (*tad-*) als »weder (*na-eva*) Nichtseiendes (*abhāvo-*) noch (*na-eva*) Seiendes (*bhāvo*)« [*iti* = » «] bekannt gemacht (*ajyate*)?"

Daraus ergibt sich *in summa* ein Dilemma vom Feinsten: Wäre das Wesen höchster Wirklichkeit charakterisiert durch Absenz von Seiendem und Nichtseiendem, wie könnten es Sprache, Denken, als diesem Bereich angehörig, valide an- und aussprechen? Wäre das Wesen von Wirklichkeit aber Seiendes und Nichtseiendes, wie könnte es aber sein eigenes Nichtsein als gültig aussagen? Das dritte Setzungsextrem steht und fällt gemeinsam mit dem vierten; nur wenn jenes gilt, gilt dieses, wenn dieses aber gilt, gilt jenes nicht.

Als nächstes wollen wir fragen, ob und inwiefern das Thesenquadrupel den Denkgesetzen nicht gerecht wird, und auch in negierter Form als absurd abzulehnen wäre, und ob die Einwände, die gegen es erhoben werden, abgewehrt werden können, wenn man es unter dem Aspekt einer „Reflexionslogik"[103] betrachtet.

The Absolute: asaṃskṛtadharma lokottaradharma paramārthasatya śūnyatā, p. 141; K. Venkata Ramanan, Nāgārjuna's Philosophy, p. 158.

[103] Einen formallogischen Ansatz, der nur noch metaphysisch (an)gewendet werden müßte, liefert U. Blau, Wahrheit von innen und außen, pp. 22 sqq.

4e Sinn der gesamten Konstellation

Die philosophische Verkennung der Madhyamaka-Lehre hat eine lange Geschichte. Meist war sie gepaart mit einer moralistischen Verwerfung, welche an Dreistigkeit und Gewalttätigkeit kaum zu überbieten ist. Schon einige Nachfolger des einzigartigen Reflexionsradikalisten suchten der Schutzlosigkeit, die das Verweilen ganz ohne die Mauern eines jeglichen Dogmatismus kennzeichnet, durch Einführung eigener (thetisch verfahrender) Schlußfiguren (*svātantra*) zu entgehen,[104] wobei in der wichtigsten Nachfolge-Schule, vergleichbar dem Vedānta, die alles-tragende Basis von Realität als Nur-Bewußtheit (*vijñapti-mātra*) festgeschrieben wurde,[105] und zugleich der Schwerpunkt eindeutig im reinen Heilsvollzug (*yoga*) liegend gesehen wurde, weshalb sie dann auch den Namen Yogācāra-Vijñānavāda-Schule erhielt.

Letztere »Sekte« bediente sich in der Auseinandersetzung mit ihren Gegnern selbstverständlich nicht nur traditionell-altbuddhistischer Argumente, sondern auch gewissermaßen der sehr wirkungsvollen Madhyamaka-Eristik, und leitete auf diese Weise sowohl auf dem Subkontinent wie auch im zentralasiatischen Raum, wohin der Buddhismus schon ab dem 2./3. Jh. sich auszubreiten begonnen hatte,[106] später auch im ostasiatischen Raum, eine Entwicklung ein, bei der man nicht genau zu sagen weiß, wer mehr dazu beigetragen hat, die Idee der Leere (*śūnyatā*) auszuhöhlen, nein, in diesem

---

[104] Cf. P. Della Santina, Madhyamaka Schools in India, pp. 59–77; D. S. Lopez, A Study of Svātantrika, pp. 55–81, 218–227.

[105] Cf. H. Nakamura, Indian Buddhism, pp. 253–273; C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, pp. 108–123.

[106] Cf. Chan Wing-tsit, A Source Book in Chinese Philosophy, p. 336.

Falle müßten wir sagen: auszufüllen, deren Protagonisten oder deren Feinde.[107]

Wie die orthodoxen (hinduistischen) Konkurrenten mit dem Śūnyavāda verfuhren, das werden wir in im späteren Hauptkapitel 7 in systematischer Hinsicht entwickeln. An dieser Stelle wollen wir uns auf moderne Interpretationen beschränken. Es bedarf keiner Erwähnung, daß die Unterstellung von Irrationalität und Unlogik am häufigsten durch Fehleinschätzungen dessen begründet werden kann, ob der *adṛṣṭivādin*, der Adogmatiker eigene Thesen vertrete oder nicht, und in welcher Hinsicht. Wir verfolgen dieses Problem nur bezüglich der »*catuṣkoṭi*-Logik«. Angriffspunkt ist dabei der Vers 18.8 der ›Mūlamadhyamakakārikā‹, mit dem wir unser Kapitel über Buddha eröffnet haben.

Wer die vier widersprüchlichen Thesen vertritt, ja auch wer die vier als konträre vertritt, wie sollte der logisch sein? Wer Sein und Nichtsein in Konjunktion hinsichtlich einer

---

[107] Für Indien cf. P. Tuxen, In What Sense Can We Call the Teachings of Nāgārjuna Negativism?, pp. 233–234; zur Geschichte des Vijñānavāda cf. T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 104: „The Idealism of the Yogācāra (Vijñānavāda) school has to be understood as a significant modification of the Mādhyamika Śūnyatā on a constructive basis." Die Gegner der philosophiehistorischen These vom Entstehen des buddhistischen Idealismus (Vijñānavāda) aus dem Madhyamaka nehmen an, daß ersterer schon vor dem Śūnyavāda nachweisbar sei, genau so wie es „eine Schule des Sarvaśūnyavāda im Hīnayāna vor den Mādhyamika's nämlich, die Satyasiddhi-Schule" (K. Chaṭṭopādhyāya, References to Buddhist Philosophy in the Vṛttikāragrantha of Śabarabhāṣya on the Mīmāṃsā Sūtras of Jaimini, p. 127; cf. o.c., pp. 124–127; Y. Sōgen, Systems of Buddhistic Thought, pp. 172–176) gegeben habe; unsere Ausführungen sind gegenüber solchen chronologischen Überlegungen invariant, da sie nicht ausschließen, daß sich auch ein schon existierender buddhistischer Idealismus von seinem aufstrebenden Konkurrenten dialektische Instrumente geborgt, diese sogar erbeutet hat. Den enorm wichtigen Beitrag, den der Vjñānavāda zur Reflexionstheorie leistete, würdige ich in H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 531–613.

Sache und eines Aspekts vertritt, wie sollte sich der nicht widersprechen?[108] Wie der einen gesunden Menschenverstand an den Tag legen, der gegen das »Ein-Drittes-nicht« ankämpft, wenn die beiden ersten Alternativen als erschöpfend etabliert sind?[109] Und wer »weder Sein noch Nichtsein« behauptet, muß der nicht sträflich gegen das *tertium non datur* verstoßen?[110] Das müßten ungefähr die Überlegungen gewesen sein, die den bisher vielleicht bedeutendsten Mahāyāna-Forscher des Abendlands im Jahre 1917 zu einer Sentenz veranlaßt haben,[111] die ob ihres Tons zwar einzig ist, ob ihres Inhalts jedoch immer noch Bestandstück des Meinungsarsenals nicht nur westlicher Durchschnittsbürger, sondern auch der sogenannten Denker und Gelehrten darstellen dürfte:

„Zum einen, während wir Jahrhunderte lang darin eingeübt wurden, unsere Ideen klar zu machen, war dies bei den Indern nicht der Fall. Der Historiker hat nicht mit lateinischen Begriffen zu tun, ausgearbeitet von nüchternen und klarsichtigen Denkern, sondern mit indischen 'philosophumena', zusammengebraut von Asketen, welche wir wie folgt beschreiben: Männer, ausgezehrt durch eine strenge Diät und oft abgestumpft/verblödet (stupefied) durch ekstatische

---

[108] Cf. S. Mookerjee, The Absolutist's Standpoint in Logic, p. 133; P. T. Raju, Indian Idealism and Modern Challenges, p. 92.

[109] Cf. M. Mac Dowell, A Comparative Study of the Teachings of Don Juan and Madhyamaka Buddhism, p. 11[1]: „.. it is easy to see that for a thinker in the Western tradition alternatives 1 and 2 are the only possibilities. This is another way of saying that alternatives 3 and 4 are ruled out by the principle of excluded middle."

[110] Cf. S. Mookerjee, The Absolutist's Standpoint in Logic, p. 133; P. T. Raju, Indian Idealism and Modern Challenges, p. 92.

[111] Cf. C. Lindtner, Preface to: Nāgārjuniana, ohne Paginierung: „… Louis de La Vallée Poussin, still the unsurpassed master of Buddhist studies."

Praktiken. Inder treffen keine deutliche Unterscheidung zwischen Fakten und Ideen, zwischen Ideen und Worten; sie haben das Widerspruchsprinzip niemals klar erkannt. Die buddhistische Dialektik hat ein vier-verzweigtes Dilemma: Nirvāṇa ist Sein, oder Nichtsein, oder beides, Sein und Nichtsein, oder weder Sein noch Nichtsein. Wir sind hilflos."[112]

Daß Madhyamaka-Buddhisten angesichts solcher Ergüsse eines der wichtigsten abendländischen Gelehrten auf ihrem Gebiet überhaupt noch bereit sind, ihre Tradition der Welt bekannt zu machen, kann nur verwundern und uns an die Freundlichkeit und Güte dieser Menschen erinnern. Von geringeren Forscherpersönlichkeiten, solchen oft, wie dem folgend zitierten, die dem Mittelweg insgesamt recht wohlwollend gesonnen sind, werden diese »Argumente«, wenigstens inhaltlich, heute immer noch iteriert: „den logischen Regeln entgegengesetzt … auffällig dialektisches Denken …"[113].

Damit tun sie u.E. dem Denken, geschweige denn der Buddhologie, nichts Gutes. Gäbe es mehrere Logiken, welche wäre denn die logische, so daß sie den Satz, daß es mehrere Logiken gebe, logisch aussprechen könnte? Oder vermögen es alle? Indem sie sich aber durchweg widersprechen – hört man da im Hintergrund den klassischen Anspruch, wenn auch mehr oder minder gut getarnt, nicht leise durchtönen? Und in einem will ja doch auch die weiterhin ganz klassisch Recht haben, die behauptet, es gebe mehrere gültige Logiken, und zwar darin, daß es eben mehrere Logiken gebe; das wird ganz deutlich, wenn ich die Gegenthese

---

[112] L. de la Vallée Poussin, The Way to Nirvāṇa, p. 111.

[113] Ng Yu-Kwan, The Arguments of Nāgārjuna in the Light of Modern Logic, p. 374.

vertrete: „… mir scheint, es gibt nur eine Logik. Alle Logiksysteme, die ihre Bezeichnung verdienen, alle, die man zum Beweis informell gültiger Schlüsse braucht, scheinen miteinander verträgliche konservative Erweiterungen der klassischen Logik zu sein.“[114] Dies sagt nicht irgendwer, sondern einer, der sich um die Entwicklung mehrwertiger Logiksysteme große Verdienste erworben hat.

Nāgārjuna verfährt »klassisch«, dies lapidar. Insofern wird die Auffassung des soeben zitierten französischen Buddhologen den Tatsachen womöglich noch eher gerecht als die der »Polylogiker«. Hätte der Ārya tatsächlich ‚im Quadrat‘ Behauptungen unter die Leute bringen wollen, die Evaluation von L. de la Vallée Poussin hätte faktisch zugetroffen. Wie verhält sich dies aber bei einer totalen Negation? Müssen wir nicht das, was die Mādhyamika-s mit anderen treiben, auf sie selbst anwenden? Keine Gegensetzung ohne Setzung, d.h. auch die Negation affirmiert. Satzform (These der Antithese) und Satzgehalt (Antithese der These) widersprechen sich. Ein Fall für Nāgārjuna’s Konsequenzmacherei? Analog der im Westen höchst beliebte Vorwurf an den Skeptiker, durch seine Leugnung sich selbst mit verleugnen zu müssen.[115]

Gerade das aber ist es, was die Śūnyavādin-s wie die Skeptiker als den letzten Wahrheitssinn für ihre vorläufig, da im Bereich des Kritisierten bleibenden, Anti-Thesen reklamieren. Sichtbar wird die Notwendigkeit dazu, ebenso wie das Ungenügen an den *dṛṣṭi*-s (Dogmata) durch Re–flexion, durch selbstreferentielle Betrachtung, diesmal aber eines noch höheren Grades: „Paradoxien entstehen nur für den,

[114] U. Blau, Wahrheit von innen und außen, p. 28.

[115] Nachweise dafür können wir nicht geben, da sie zu zahlreich wären; der Unterschied zwischen einer Beteuerung der Nichtkenntnis oder Leugnung der Wahrheit (Skeptizismus) und der Behauptung ihrer grundsätzlichen Leerheit (Madhyamaka) ist freilich zu beachten.

der reflektieren kann, aber die Stufen nicht unterscheiden kann. Das ist eine sehr allgemeine Moral.“[116] Die Pyrrhoneer nannten dieses Phänomen des aporetischen Selbsteinschlusses überdeutlich *sumperigraphḗ*[117] (Mit-ausstreichung, Mit-umschreibung) und *sumperitropḗ*[118] (Mit-vereitelung,[119] Mit-zu-nichtemachen, Mit-umsturz). *Śūnyatā* ist das Abgehen von allen, das Lassen (*niḥsaraṇaṃ*) aller Dogmen (*sarva-dṛṣṭīnām*).[120]

---

[116] U. Blau, Wahrheit von innen und außen, p. 15; dieser Satz wird uns später noch einmal begegnen.

[117] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.14, 206; o.c. 2.47; cf. auch: Photios, Bibliotheca, Cod. 112 ($170^{a}12-13$).

[118] Cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 2.188; cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 9.76; eine raffinierte Kehrtwendung der Argumentation (*anastrépsantes*) findet sich bei Porphyrios, In Parmenidem, Fragment IX. Fol. 92^{r}–X. Fol. 92^{v}, ⟨ed./tr.⟩ P. Hadot, pp. 94.26/96.11.

[119] Darf hier in der ursprünglichen Bedeutung verstanden werden; zum Zusammenhang von eitel und leer cf. J. W. v. Goethe, Werke, 1.28.335 (Dichtung und Wahrheit 3.15) = Sämtliche Werke, 10.715; zur Etymologie des Wortes „eitel“ cf. die Bemerkung in unserem Kapitel 14bβ.

[120] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 13.8; wir haben die wichtigsten Verse des Meisters zu diesem Problemkomplex, inclusive Vers 13.8, im nächsten Kapitel übersetzt; in den Zusammenhang dieser Diskussion gehört auch die gescheite Feststellung, Nāgārjuna hätte Schlußfehler in der Anwendung „hypothetischer Syllogismen“ begangen: „Allein logische Fehler nach dem Schema »Wenn p, dann q; wenn nicht-p, dann q« lassen sich im Mś zwölfmal nachweisen, z.B. 20, 15. Selbst wenn man einräumt, daß Sätze dieser Art als pädagogisches Instrument zu verstehen seien, hebt das ihre Unlogik nicht auf.“ (H. W. Schumann, Buddhismus, p. 179^{30}) In der englischsprachigen Literatur wurde ein derartiges Schließen unter dem Vorwurf des Irrtums der Negation des Antecedens (cf. R. H. Robinson, Some Logical Aspects of Nāgārjuna’s System, p. 297: „fallacy of the antecedent“; cf. H. Nakamura, Buddhist Logic Expounded by Means of Symbolic Logic, pp. 9–10) und unter Zuhilfenahme einer exakten symbollogischen

Aber auch gegen Forscher, die Nāgārjuna's Selbstverteidigung, daß er nämlich keine These vertrete (*na-asti ca mama pratijñā*)[121], und sich dessenthalben keines Widerspruchs und Fehlers (*doṣa*) schuldig mache, als vollständige Hypothesenlosigkeit auffassen,[122] müssen wir ganz im Sinne des Ārya geltend machen, daß eine Antithese auch eine These ist, nur, sie wird re–flexiv überstiegen und als gegenüber ihrem eigenen Inhalt defizient erkannt. Auf dieser Stufe hört sich jedes

---

Notation angeprangert; während der japanische Forscher meinte, mit Boole'scher Algebra den »Fehler« wegdiskutieren zu können, bestand R. H. Robinson auf seinem Hinweis und zeigte zudem Nakamura's logische Irrtümer auf (cf. R. H. Robinson, Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System, pp. 296–297); beide sahen nicht, daß es sich nicht um eine Logik im modernen Verständnis handelt, welche Nāgārjuna dartut, und welche von diesem Standpunkt aus betrachtet sich wahrlich als „Unlogik" entpuppt hätte, sondern um eine „Metalogik der Mādhyamikas" (S. Schayer, O filozofowaniu Hindusów, p. 419), die, fast wie das Gödel-Theorem, hätte ich beinahe gesagt, das Nonlogische, das jegliche Logik umrahmt, freisetzt: „Russell's paradox, Gödel's incompleteness proofs, Einstein's general theory of relativity all point toward experience beyond language." (M. Mac Dowell, A Comparative Study of the Teachings of Don Juan and Madhyamaka Buddhism, p. XII; ist es da noch ein Zufall, wenn W. Stegmüller die Erläuterung des Gödel-Theorems, bezogen auf ein formales System S, folgendermaßen schließt: „S ist also in dem schärferen Sinne unvollständig, daß es eine weder beweisbare noch widerlegbare Formel enthält (Widerlegbarkeit = Beweisbarkeit der Negation)." W. Stegmüller, Metaphysik Skepsis Wissenschaft, p. 295) Gegen die angeführte falsche Supposition kann abschließend gesagt werden, daß sie „offensichlich .. Nāgārjuna's Pointe verfehlt hat, indem sie nicht in der Lage ist, (an)zu erkennen, was er vom Standpunkt seines Systems und seiner Methoden sagt." (D. S. Ruegg, The Uses of the Four Positions of the *catuṣkoṭi* and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism, p. 56; cf. o.c., pp. 55–56; idem, The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India, p. 14[32]) Eine annehmbare Lösung dieses Problems und Restitution Nāgārjuna's wurde vor nicht allzu langer Zeit angeboten: B. Galloway, Some Logical Issues in Madhyamaka Thought, pp. 22–24 (Chapter 5: Does Nāgārjuna Violate the Law of Contraposition?).

Bedeutung erheischende Negieren auf; keine Negation der Negation, sie setzte das Problem durch sich selbst immer wieder aufs neue und brächte schließlich keine zusätzliche Information; und damit ist eben indiziert, daß der Iterationsprozeß abgebrochen werden muß.[123] Die Negation selbst muß weg!

Proklos und Nicolaus Cusanus, in ähnlicher Lage, nannten diesen Akt konsequenterweise *remotio*[124] (Entfernung,

---

[121] Nāgārjuna, Vigrahavyāvartanī 29; Candrakīrti, Madhyamakavṛttiḥ (Prasannapadā), ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, p. 23.3–4.

[122] Cf. H. Girndt, Mādhyamaka, pp. 127–128; Cheng Hsueh-li, Nāgārjuna, Kant and Wittgenstein: The San-lun Mādhyamika Exposition of Emptiness, p. 72; idem, Nāgārjuna's Twelve Gate Treatise, p. 16; idem, Truth and Logic in San-lun Mādhyamika Buddhism, p. 275; T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, pp. 131–132; B. K. Matilal, The Logical Illumination of Indian Mysticism, p. 19; gegen die Thesenlosigkeit spricht sich sehr fundiert C. Oetke, Rationalismus und Mystik in der Philosophie Nāgārjuna's; idem, Die metaphysische Lehre Nāgārjuna's, aus, doch unterscheiden sich seine Herangehensweise an den Forschungsgegenstand und sein Ausgangspunkt von unseren beträchtlich, so daß es, wollten wir der wissenschaftlichen Leistung des Verfassers nur annähernd gerecht werden, eines eigenen Kapitels bedürfte, diese kritisch zu würdigen.

[123] An Fichtes Wissenschaftslehre expliziert dies unübertrefflich: H. Gliwitzky, Einleitung in: J. G. Fichte, Wissenschaftlehre 1805, pp. XVIII sq., XLVIII, LXI; in diesem Sinn, aber nur in diesem, lassen wir Wittgensteins Bemerkung gelten, daß es keine „Philosophie zweiter Ordnung" (L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen # 121 ≙ Werkausgabe, 1.302) gebe, und „die Klarheit, die wir anstreben, .. allerdings eine *vollkommene*" (L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen # 133 ≙ Werkausgabe, 1.305) ist. „Aber das heißt nur, daß die philosophischen Probleme *vollkommen* verschwinden sollen." (L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen # 133 ≙ Werkausgabe, 1.305).

[124] Cf. Proklos, Parmenides usque ad finem primae hypothesis, ⟨edd.⟩ R. Klibansky / C. Labowsky, p. 74.17 (der griech. Terminus des verlorengegangenen Originals müßte *aphaíresis* gelautet haben); N.

Ablehnung). Entsprechende Termini für das Madhyamaka wurden bereits genannt, der wichtigste dürfte *prapañca-upaśama* sein, Stillstand/Beruhigung der Begriffs-, der Vorstellungsproliferation und der damit einhergehenden Obsession und Illusion. Er ist nicht substantiell mißzuverstehen, etwa als Verstummung ohne Rückkehrmöglichkeit zum Sprechen, sondern aufzufassen als ein Haltungswandel hin zum Nicht-Haften und Nicht-Ergreifen (*an-upādāna*; *nir-upādāna*; *sarva-grāha-vinirmuktitaḥ*)[125], oder, wie Śaṅkara es im Einklang mit den Mittelwegbuddhisten nannte, als Aufhebung der Unwissenheit (*avidyā bādhyate*)[126], ähnlich der Beseitigung eines Sehfehlers, des Doppelsehens (*timira*)[127], oder dem Aufwachen aus einem Traum (*svapna*)[128], nicht als Aufforderung zur Substanzvernichtung der vielheitlichen manifesten Welt von Gedanklichem (Name) und Sinnlichem (Form) durch das Wissen (*nāma-rūpa-prapañca vidyayā pravilāpayitavyaḥ – iti*)[129], der Vielheit, deren Charakteristikum auf der subjektiven Seite der Körper usw., auf der objektiven die Erde usw. ist (*ayaṃ prapañcaḥ deha-ādi-lakṣaṇa ādhyātmikaḥ bāhyaś-ca pṛthivy-ādi-lakṣaṇaḥ*)[130]; diese Anweisung zur Vernichtung

---

Cusanus, Trialogus de possest ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.316.

[125] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 16.9; 16.3; 26.7; Candrakīrti, Madhyamakavṛttiḥ (Prasannapadā), ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, p. 49.14.

[126] Śaṅkara, Brahma-Sūtra-Bhāṣya 3.2.21 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 7.593.

[127] Śaṅkara, Brahma-Sūtra-Bhāṣya 3.2.21 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 7.593; cf. Candrakīrti, Madhyamakavṛttiḥ (Prasannapadā), ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, pp. 134, 237, 261.

[128] Śaṅkara, Brahma-Sūtra-Bhāṣya 3.2.21 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 7.593.

[129] Śaṅkara, Brahma-Sūtra-Bhāṣya 3.2.21 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 7.593.

[130] Śaṅkara, Brahma-Sūtra-Bhāṣya 3.2.21 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 7.593.

wäre wahrlich eine unausführbare Sache (*tat-pravilaya-upadeśo'śakya-viṣaya eva syāt*)[131], mit der fiktiven Folge, daß durch einen Ersterlösten die Vernichtung der Erde etc. vollbracht (*ekena ca ādimuktena pṛthivyādi-pravilayaḥ kṛta iti*)[132] und die Welt nun von der Erde usw. entleert wäre (*idānīṃ pṛthivy-ādi-śūnyaṃ jagad-abhaviṣyat*)[133]. Er ist nicht mißzuverstehen als die von Cartesius ausgesprochene Befürchtung, daß sehr wohl eintreten könnte (*nam forte etiam fieri posset*), falls er mit allem Denken aufhörte (*si cessarem ab omni cogitatione*), daß er sogleich ganz aufhörte zu sein (*ut illico totus esse desinerem*).[134]

---

[131] Śaṅkara, Brahma-Sūtra-Bhāṣya 3.2.21 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 7.593.

[132] Śaṅkara, Brahma-Sūtra-Bhāṣya 3.2.21 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 7.593.

[133] Śaṅkara, Brahma-Sūtra-Bhāṣya 3.2.21 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 7.593; cf. dazu auch die interessante Diskussion, die analog dazu im Sufismus geführt wurde: R. A. Nicholson, The Kashf Al-Mahjúb, pp. 28–29, 242–246; ebenso: A. Schopenhauer, Paralipomena § 161 ≙ Sämtliche Werke, 5.368; für F. W. J. v. Schelling werden wir das entsprechende Zitat aus seinen ›Werken‹ 12.574, und seine Selbst-Widerrede aus den ›Werken‹ 1.325 und ›Weltaltern‹, im Kapitel 14aɣ geben.

[134] Cf. R. Descartes, Meditationes de Prima Philosophia 2.6 ≙ ⟨ed.⟩ G. Schmidt, p. 82; cf. dazu R. Puligandla, An Encounter with Awareness, pp. 38–39; wir geben zu, daß dieser Knotenpunkt der Reflexion sehr schwer zu entwirren ist, an ihm soll die Reflexion von dem ihr Vorausgesetzten, das sie in ihrer Letztstellung selbst herausgestellt hat, abgeknüpft werden; es darf folglich nicht verwundern, wenn diesbezüglich die abwegigsten Kommentare abgefaßt wurden; wir stellen nur einen vor, einen extrem irreführenden: „But this logic of the denial of four terms (this, that, this and that, neither this nor that), when applied to ontology, will entail a concept of constant and infinite detachment and negation. This process, however, is difficult to reconcile with the actual experience of order and stability in which man finds himself." (Cheng Chung-ying, Chinese Philosophy: a Characterization, p. 153) Er ist es, wenn man so will, überhaupt nicht, aber darum geht es den Mādhyamika-s eben; der Einklang muß sich folglich im Ausklang ereignen; außerdem zeigt der Autor, daß er den Buddhajünger überhaupt nicht

Śaṅkara verrät die Herkunft seines Arguments durch die Terminologie. Was in der buddhistischen Heterodoxie *prapañca-upaśama* heißt, von ihm, dem ›Āgamaśāstra‹ Gauḍapāda's entnommen, an anderer Stelle auch verwendet,[135] bekommt hier den Namen *prapañca-pravilaya*[136]: vollständige Auflösung oder Aufhebung, totale Verflüchtigung und Einschmelzung des *prapañca*, der auf Ideenvermannigfachung basierenden vielheitlichen Vorstellungsgehalte und multiplen Form-Inhalt-Komplexe (*nāma-rūp*a), welche im Advaita als phantasmagorisch erzeugte und damit insubstantielle Weltausdehnung und Vielheit der Dinge, Schein, Erscheinung, Illusion, Trug, Täuschung und (fauler) Zauber (*māyā*) gedeutet werden. Somit ist die ontische Relevanz des Logischen nun doch eingestanden, wenn auch nicht in dem oben abgewiesenen Sinne des Substanten und Substantiellen, sondern im Sinne der 'kopernikanisch revolutionierten'[137], gliedernden,

ernst genommen hat; der geht nämlich aus von der Instabilität und vom Quasi-Chaos, das seinen empfindungsmäßigen Niederschlag in *duḥkha* (Leid) findet, dann, wenn er an irgend etwas festhalten will; und von der relativen Stabilität, und dem daraus folgenden Leiden, wenn er irgend etwas loswerden will, die Instabilität, z.B.; nach buddhistischem Denken heißt das: Stabilität und Instabilität erweisen sich als »instabil«, Ordnung und Unordnung als »Unordnung«; Ruhe und Frieden treten ein, wenn man das Lassen vermag, das Lassen des Gegensatzes von stabil–instabil, Ordnung–Unordnung usw.: »jenseits von gut und böse«; was das tatsächliche Erfahren, so man von einem solchen überhaupt reden kann, dann noch auszeichnet, Prozeß, Ordnung und/oder Stabilität? Wer jetzt noch fragt, hat nicht verstanden.

[135] Cf. Śaṅkara, Gauḍapāda-Kārikā-Bhāṣya 2.35; idem, Māṇḍūkya-Upaniṣad-Bhāṣya 7.

[136] Cf. Śaṅkara, Brahma-Sūtra-Bhāṣya 3.2.21 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 7.592–593.

[137] Cf. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft BXVI–XXIII (Vorrede zur 2. Auflage).

gestaltenden und organisierenden Funktion des Konzeptuellen (*nāma*) in der Perzeption (*rūpa*).

Zudem wird hierin, sieht man einmal von dem nihilistisch mißzuverstehenden Terminus der Auflösung (*pravilaya*) ab, eine unleugbare Übereinstimmung mit der Lehre Nāgārjuna-s sichtbar, in der diesem Tatbestand per Ausbalancierung des Begriffs *prapañca-upaśama* durch den Komplementär-Terminus *draṣṭavya-upaśama*[138] (Zur-Ruhe-Kommen des Wahrnehmbaren, Sichtbaren) Rechnung getragen wird. Daß es das Absolute, Brahman selbst (*brahma-eva*) ist, das nach Śaṅkara durch die Bestreitung (*pratyākhyānena*) der durch Unwissenheit (*avidyā*) über dieses Eine Brahman (*brahmaṇy-ekasmin*) gelagerten (*adhyasta*) Vorstellungspluralität (*prapañca*) aufgewiesen werden muß (*āvedayitavyam*),[139] scheint zunächst einen Unterschied zur Lehre der Buddhisten darzustellen, den wir erst im Laufe unserer weiteren Gedankenentfaltung einigermaßen einebnen können.

Die Gattung von Hypo-thesen, die die Mādhyamika-s aufgestellt und unter-stellt haben, könnte man provisorische nennen. Sie firmieren u.a. unter dem sanskritischen Terminus *niḥsvabhāva-pakṣa* oder *niḥsvabhāva-vākya*. Die tibetische Lesart, insbesondere von Tsong-khapa, bestätigt diese Auslegung.[140] Die Argumente, die die Leere evident machen, sind, wie alle Argumente, selbst leer (*kenología*) und wesenlos:

---

[138] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 5.8.

[139] Cf. Śaṅkara, Brahma-Sūtra-Bhāṣya 3.2.21 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 7.593; ad *samāropa* (Überlagerung, Attribution) cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 16.10; idem, Acintya-Stava 46.

[140] Cf. Tsong-khapa, Speech of Gold in the Essence of True Eloquence, ⟨tr.⟩ R. A. F. Thurman, pp. 329–331; cf. D. S. Lopez, A Study of Svātantrika, pp. 65–66; mit Vorbehalten hier noch zu nennen: V. K. Bharadwaja, Rationality, Argumentation and Embarrassment: A Study of Four Logical Alternatives (*catuṣkoṭi*) in Buddhist Logic, p. 315.

na svābhāvikam-etad-vākyaṃ[141] ("diese Aussage hat kein eigenes Wesen"). Ein Beweis des Gegners, daß sie selbst durch „Sein und Nichtsein unbestimmbar" (*anirvacanīya-sad-asattvam*)[142], d.h. doch wohl leer (*śūnya*) sind,[143] so der dem Ārya an aporetischer Kunstfertigkeit in nichts nachstehende Advaitin, späte Schüler und Verehrer jenes, Śrī Harṣa, würde die Lehre von der „Unbestimmbarkeit von allem und jedem bezüglich jeglichem" (*anirvacanīyatā-sarvasvam*)[144] nur noch

---

[141] Nāgārjuna, Vigrahavyāvartanī 24; cf. o.c. 29; Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, ⟨tr.⟩ E. Conze, p. 274.

[142] Cf. Śrī Harṣa, Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, ⟨Chowkhamba Ed.⟩, p. 131 ≙ ⟨tr.⟩ G. Jhā, 1.41–42, Chap. 1 § 93; cf. C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, p. 306[+3].

[143] Zur Gleichheit der Bedeutungen von *anirvacanīa* und *śūnya* cf. K. Venkata Ramanan, Nāgārjuna's Philosophy, pp. 157–160; S. M. Shaha, The Dialectic of Knowledge and Reality in Indian Philosophy, pp. 89–92; cf. C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, p. 86: „Shūnya essentially means Indescribable (*avāchya* or *anabhilāpya*) as it ist beyond the four categories of intellect (*chatuṣkoṭi-vinirmukta*)." Cf. o.c., p. 314: „*Shūnya* means 'unreal, because indescribable as real or unreal'. The equation is as follows: *sadasadvilakṣaṇa* = *anirvachanīya* [von Sein und Nichtsein verschieden = unbestimmbar]." Cf. P. T. Raju, Structural Depths of Indian Thought, p. 158: „.. indescribability, inexplicability, expressed as "S is neither P, nor not-P, nor both nor neither," is the essential meaning of the word "void" (*śūnya*), and the same meaning is given to the words Illusion, and Ignorance. In Nāgārjuna's philosophy, the three words – *śūnya*, *māyā*, and *avidyā* – are interchangeable." Man könnte allerdings die beiden Kategorien *anirvacanīya* und *śūnya* kraft ihrer Auren differenzieren: erstere dürfte danach mehr epistemologisch, letztere mehr ontologisch schimmern, ebenso bei *avidyā* und *māyā*.

[144] Cf. S. S. Hasurkar, The Undefinability of the Cause, p. 48; idem, The Undefinability of the Divisions of Time: As Enunciated by Shreeharsa, p. 98; idem, The Undefinability of the Entity and Non-Entity as Proved by Shreeharsa, p. 215; G. Jhā, Note ad Fasc. 1, No. 81: Śrī Harṣa, Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, ⟨Chowkhamba Ed.⟩, ohne Paginierung; cf. Śrī Harṣa, Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, ⟨Chowkhamba

stützen, ‘auch sie liegt selbst ja innerhalb der gesamten Erscheinungsvielheit – was der Wortbedeutung nach alles umfaßt’[145]. ‘Die [Rede von der] »Unbestimmbarkeit« selbst wird ja gerade durch die Unbestimmbarkeit schlüssig, durch welche sie abgeschlossen [widerlegt] wird’[146]. Ganz anders Śaṅkara, der die Leere der Lehre von der Leere (*sva-darśanasya-api śūnyatāṃ*)[147] zwar wahrnimmt, den Śūnyavādin-s dessenthalben aber ohne Kommentar vorwirft, daß diese hierin „den leeren Raum/Himmel (*khaṃ*) mit der geschlossenen Faust gar (*muṣtinā-api*) festzuhalten wünschen (*cighṛkṣanti*)“[148] und einen selbstwidersprüchlichen Nihilismus predigten.[149]

Ed.⟩, p. 1178 (≙ ⟨tr.⟩ G. Jhā, 2.602–603): … *tena sarveṇānirvacanīya iti brūmaḥ / etacca na kevalaṃ bhedasyāpi tarhi jagata eva, anirvacanīyavādaścāyaṃ yathā tathoditaṃ prāk* (… nennen wir durch all das unbestimmbar; und dies [gilt] nicht allein für die »Differenz«, sondern [dann] für die Welt selbst, und wie sich das mit dieser Lehre von der Unbestimmbarkeit so verhält, wurde bereits gesagt).

[145] Cf. Śrī Harṣa, Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, ⟨Chowkhamba Ed.⟩, p. 131 (≙ ⟨tr.⟩ G. Jhā, 1.42, Chap. 1 § 93): *sāpi hi kṛtsnaprapañcaparasarvaśabdābhidheyamadhyaniviṣṭaiva* |.

[146] Cf. Śrī Harṣa, Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, ⟨Chowkhamba Ed.⟩, p. 1340 (≙ ⟨tr.⟩ G. Jhā, 2.705, Chap. 4 § 205): *yena hi tannirvāhyate tadanirvacanīyatayā'pi nirvāhyānirvacanīyataiveti* | cf. o.c., p. 131 ≙ ⟨tr.⟩ G. Jhā, 1.41–42; cf. C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, p. 306; cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 4.8–9; cf. J. G. Fichte, Fichtes Werke, 2.247 (Die Bestimmung des Menschen.): „Und dies ist das Verdienst, das ich an dem Systeme, das wir soeben mit einander gefunden, rühme: es zerstört und vernichtet den Irrthum. Wahrheit geben kann es nicht; denn es ist in sich selbst absolut leer.“

[147] Śaṅkara, Gauḍapāda-Kārikā-Bhāṣya 4.28 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 8.505.

[148] Śaṅkara, Gauḍapāda-Kārikā-Bhāṣya 4.28 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 8.505.

[149] Cf. Śaṅkara, Brahma-Sūtra-Bhāṣya 2.2.31; 2.2.22; idem, Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad-Bhāṣya 4.3.7; idem, Praśna-Upaniṣad-Bhāṣya 6.2; idem, Chāndogya-Upaniṣad-Bhāṣya 6.2.2; (Pseudo-)Śaṅkara, Sarvavedānta-siddhānta-sāra-saṅgraha 572–611; A. C. Mukerji, Nāgārjuna

Wären Denken und Sprechen nicht, wie jedes Wesenhafte, um zoologisch zu sprechen, Zölenteraten, d.h. innen hohl, selbst leer und unbestimmbar, wie könnte man je davon ablassen? All diejenigen Philosopheme, die nicht auf nämliche Kategorien hinauslaufen, blieben, wie es Martin Heidegger für „die Metaphysik" ganz allgemein konstatiert, „Instrument der Herrschaft über das Seiende"[150]. „Als ob es denn so ausgemacht sei, daß die Wahrheit des Seins sich überhaupt auf Ursachen und Erklärungsgründe oder, was dasselbe ist, auf deren Unfaßlichkeit stellen lasse. Soll aber der Mensch noch einmal in die Nähe des Seins finden, dann muß er zuvor lernen, im Namenlosen zu existieren."[151]

Wie wahr. Ob sich der große Seinsphilosoph die Namenlosigkeit aber so namenlos, das Sein so seinslos gedacht hätte wie die von uns vorgestellten indischen Weisen, wo es doch „einleuchtet", daß „es das Namenlose nicht gibt"[152], ob er

---

and Śaṅkara, p. 7; S. Mookerjee, The Jaina Philosophy of Non-Absolutism, pp. 77–79, 191; auf einem ähnlichen Gleis fährt: B. K. Matilal, Mysticism and Reality: Ineffability, p. 250; dagegen tritt auf: C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, pp. 272, (312–317,) 320–322, 333–334; cf. D. Dunkel, Stufen der Wahrheit, p. 25: „Nāgārjuna ist später der Vorwurf gemacht worden, daß seine Lehre durch nichts zu beweisen sei, da in einer völlig leeren, also unbestimmbaren Welt auch die Worte unbestimmbar seien, also überhaupt keine Aussage zu machen im Stande seien. Man wird die Angriffe seiner [sc. Nāgārjuna's] Gegner wohl ähnlich geartet vermuten müssen, wie die Angriffe gegen die Skeptiker im Abendland." Cf. S. Schayer, Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā, p. 36[30]: „Der Einwand, daß der *śūnya-vāda* sich selbst aufheben muß, weil die Negation aller *dṛṣṭis* selbst eine *dṛṣṭi* sei, ist identisch mit der trivialen, im Abendlande wohlbekannten »Widerlegung« des Sceptizismus."

[150] M. Heidegger, Wegmarken, p. 316.

[151] M. Heidegger, Wegmarken, p. 316; idem, Gesamtausgabe, 65.358; cf. R. May, Ex oriente lux, pp. 66–67, 69.

[152] M. Heidegger, Gelassenheit, p. 48.

„das verlautende Wort .. ins Lautlose zurück, dorthin von woher es gewährt wird“[153], hätte kehren lassen[154], und er, wie sie, und von ihm selbst gefordert, auch das Sein sein gelassen hätte[155], so daß in dieser „ἐποχή des Seins … sogar für den Namen Sein kein Raum mehr“[156] gewesen wäre? „Das Seyn und seine Erschweigung (die Sigetik)“[157], die aus der „Verhaltenheit“ erwächst und in die „große Stille“ führt: „Diese Stille entspringt nur dem Schweigen. Und dieses Schweigen entwächst nur der Verhaltenheit.“[158] „Im Erstaunen halten wir an uns (être en arrêt). Wir treten gleichsam zurück vor dem Seienden – davor, daß es ist und so und nicht anders ist.“[159] Oder ob es ihm angesichts der Radikalität jener Weisen diesbezüglich unversehens, jäh die Sprache verschlagen hätte, „der Verstand still“[160] gestanden wäre, wie, nach

[153] M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, p. 216.

[154] Dazu: E. Weinmayr, Entstellung, pp. 248–249.

[155] Cf. M. Heidegger, Wegmarken, p. 354; idem, Holzwege, p. 255; idem, Vier Seminare, p. 103; idem, Nietzsche 2.366–370.

[156] M. Heidegger, Vier Seminare, p. 103; man beachte die ontologische Wendung der ἐποχή des Seins, verdeutlicht im ›Anaximander-Aufsatz‹: „Dieses dem Sprachgebrauch der Stoa entnommene Wort nennt hier jedoch nicht wie bei Husserl das Methodische des Aussetzens der thetischen Bewußtseinsakte in der Vergegenständlichung. Die Epoche des Seins gehört ihm selbst.“ (M. Heidegger, Holzwege, p. 333) Zum Zurückkehrenlassen der Namen in ihr Ungesprochenes und dem Vermögen dieses Lassens cf. M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, p. 198; dort auch zum „Tao“.

[157] M. Heidegger, Gesamtausgabe, 65.78; cf. o.c., 65.79.

[158] M. Heidegger, Gesamtausgabe,65.34.

[159] M. Heidegger, Qu’est-ce que la philosophie? Was ist das – die Philosophie?, p. 26.

[160] M. Heidegger, Gesamtausgabe, 55.116.

Heideggers Mutmaßung, dem ‘gewöhnlichen Denken vor dem Spruch des Heraklit’[161]?

Bei Nāgārjuna und verwandten Geistern bleibt, wie Heidegger, „alles indische ›Meditieren‹“ mit der „christlichen Mystik“ in eins setzend[162], verkennt, gerade kein „nunc stans“, keine „unwandelbare Gegenwart“[163], wie übrigens streng genommen im Denken eines Plotin,[164] in der Mystik eines Meister Eckhart[165] und J. Tauler u.ä. auch nicht: Gehen weg - Stehen weg! Das »*nunc*« geht mit. „Aus der Erinnerung an alte und bis zu ihrem Ende bei Nietzsche üblich gewesene Unterscheidungen (Sein und Werden) möchte man die Bestimmung des Seyns als Ereignis gleichfalls wie eine Deutung des Seins als »Werden« (»Leben«, »Bewegung«) nehmen. Ganz zu schweigen von dem unvermeidlichen Rückfall in die Metaphysik und die Abhängigkeit der Vorstellungen der »Bewegung«, »Leben« und »Werden« vom Sein als Seiendheit, würde eine solche Deutung des Ereignisses von diesem völlig entfernen, da sie über das Ereignis wie einen Gegenstand

---

[161] Cf. M. Heidegger, Gesamtausgabe, 55.116.

[162] Cf. M. Heidegger, Zollikoner Seminare, p. 224.

[163] M. Heidegger, Zollikoner Seminare, p. 224.

[164] Zum Sein des Höchsten als „ewiges Gebären“ (*gennḗsei aidíōi*) und Schaffen (*poiḗsei*) cf. Plotinos, Enneaden 6.8.20.27 § 178.

[165] Cf. Meister Eckhart, Die lateinischen Werke, 2.21.8–22.3: brausendes und wallendes Sein; das *esse* ist „gleichsam ein Aufwallen oder Sichselbstgebären – in sich brausend und in sich und auf sich fließend und wallend, Licht, das in Licht und zu (neuem) Licht (erstrahlt), das sich selbst ganz durchdringt“ (Meister Eckhart, Die lateinischen Werke, 2.21.10–12: *quandam bullitionem sive parturitionem sui – in se fervens et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens, lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans*; Übersetzung der Herausgeber; cf. idem, Die deutschen Werke, 1.85–96 (Predigt 5b) ≙ ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 66.19 sqq.).

aussagt, …“[166]. Vielmehr weise das Denken des Seyns „alle Vergegenständlichung und Umfälschung in Zuständliches (oder »Fließendes«) von sich .., weil sogleich damit die Ebene des Vor-stellens betreten und die Ungewöhnlichkeit des Seyns verleugnet wird.“[167]

Weder „Zuständliches“ noch „Fließendes“ also. Denn „die Umkehrung eines metaphysischen Satzes bleibt ein metaphysischer Satz.“[168] Wäre das nun Heideggers „Geheimnis“, das „Es gibt Sein“[169], „Es gibt Sein und Nichts“[170]? Die „Wesung des Seyns“[171]? „F Die Leere ist dann dasselbe wie das Nichts, jenes Wesende nämlich, das wir als das Andere zu allem An- und Abwesenden zu denken versuchen. / J Gewiß. … Für uns ist die Leere der höchste Name für das, was Sie mit dem Wort «Sein» sagen möchten … „[172] Entspräche also

[166] M. Heidegger, Gesamtausgabe, 65.472.

[167] M. Heidegger, Gesamtausgabe, 65.472.

[168] M. Heidegger, Wegmarken, p. 325.

[169] M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, p. 6, cf. o.c., pp. 5, 17–20.

[170] M. Heidegger, Wegmarken, p. 413; zum „Es gibt“ cf. A. Baruzzi, Mensch und Maschine, pp. 187–190.

[171] M. Heidegger, Gesamtausgabe, 65.286; zum „wesen“ cf. auch Schelling, Werke, 10.133; idem, System der Weltalter, p. 28; idem, Grundlegung, p. 425; im Mittelhochdeutschen wird „*wesen*“ (verbal) ganz allgemein als „sein“ verstanden; was die Bedeutung des Begriffs bei Meister Eckhart angeht, wird u.E. meist übertrieben, so bei: H. Finke, Meister Eckehart und Johann Gottlieb Fichte verglichen in ihren religiösen Vorstellungen, p. 51; H. Schwarz, Ekkehart der Deutsche, pp. 29–31; eine „wesende Gottheit“ scheint wortwörtlich bei Eckhart nur schwer nachzuweisen zu sein, wohl aber eine „wesende wahrheit“ (Meister Eckhart, Die deutschen Werke, 5.14.4 (Liber benedictus)); bei H. Seuse würden wir eine solche aber sehr wohl zugeben, cf. H. Seuse, ⟨ed.⟩ K. Bihlmeyer, p. 329.9–12.

[172] M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, pp. 108–109; cf. R. May, Ex oriente lux, p. 41; ad Nichts cf. M. Heidegger, Wegmarken, pp.

Heideggers anderem zum Gegensatzpaar von An- und Abwesen betreffs des Wesenden,[173] zum Gegensatz von Zuständlichem und Fließendem betreffs des Seyns,[174] das elliptisch zu verstehende vierte Ende (*koṭi*/*anta*) des Mittelwegbuddhismus?[175] Aus der Feststellung eines Interpreten, dessen Deutungen u.a. „mit einem Blick nach Japan“[176] angestellt werden, könnte man das beinahe schließen:

„Die Verwindung der Metaphysik und ihres Stellcharakters würde eher darin zum Ausdruck kommen, weder das Stellen noch das Nicht-stellen zum Grundprinzip des Denkens d.h. des verwundenen Vorstellens zu machen. Die Verwindung des Stellens konstituiert ein Verhältnis zum Stellen, das sich nicht mehr in den Kategorien des Stellens begreifen läßt. Verwinden heißt weder fortsetzen noch abbrechen, sondern verdrehen, verformen.“[177] „Die Schwierigkeiten, das

---

103–121, 376–377, 355–357, 404–415; idem, Gesamtausgabe, 65.101–102, 245–247, 266–267, 286, 325, 346, 410, 480, 483; idem, Gesamtausgabe, 51.54; idem, Einführung in die Metaphysik, pp. 18–31; idem, Vier Seminare, pp. 98–101; idem, Sein und Zeit, pp. 266, 285–286; idem, Nietzsche 1.241; o.c., 2.53–54, 251, 354 sqq.

[173] Cf. M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, p. 72: „Die Lichtung ist das Offene für alles An- und Abwesende.“

[174] Cf. M. Heidegger, Gesamtausgabe, 65.472.

[175] Cf. M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, pp. 46–47: „Vielmehr ist das Ereignis so zu denken, daß es weder als Sein noch als Zeit festgehalten werden kann. Es ist gleichsam ein ›neutrale tantum‹, das neutrale ›und‹ im Titel ›Zeit und Sein‹. Das schließt jedoch nicht aus, daß im Ereignis noch eigens das Schicken und das Reichen mitgedacht sind, so daß auch Sein und Zeit in gewisser Weise bestehenbleiben.“

[176] E. Weinmayr, Entstellung. Die Metaphysik im Denken Martin Heideggers. Mit einem Blick nach Japan; so der ganze Titel des Werks.

[177] E. Weinmayr, Entstellung, p. 238; es bedarf kaum des Hinweises, daß für den Buddhisten alles Aussagen ein »Stellen« und »Metaphysik« darstellt, und die Art der Heideggerschen Verwindung für ihn somit

Heideggersche „zugleich“ von distanzierender Verwandlung und ursprünglicher Aneignung bzw. das „weder - noch“ von Zertrümmerung und Restauration der Metaphysik zu denken, resultieren vermutlich vor allem aus der noch kaum gebrochenen Gewöhnung an die Vorstellungen, die die Metaphysik selbst von der Geschichte und d.h. auch von ihrer Geschichte hat“[178].

Deutet der Umstand, „Daß das Wesen des Seyns nie endgültig sagbar ist“[179], daß „das nichtendgültige Wissen .. den *Abgrund*“[180] gerade festhalte, „das Selbe“, das eigentlich Gemeinte eines Gesprächs „im Unbestimmten“ belassen, „sogar ins Unbestimmbare“[181] zurückgeborgen werde, nicht zusätzlich auf die Richtigkeit der Feststellung des fiktiven japanischen Interlocutors?[182] Mitnichten! „Je unseiender der Mensch,

„Verdrehung“ im pejorativen Sinne – der Wortverdrehung?.

[178] E. Weinmayr, Entstellung, p. 214; cf. R. A. Mall / H. Hülsmann, Die drei Geburtsorte der Philosophie, p. 75: „Das Nichtidentische in der Philosophie Adornos entspricht dem »Zugleich« von »Bezug und Entzug« bei Heidegger, korrespondiert dem Umgreifenden bei Jaspers. Darin wird ein metonymischer Übergang sichtbar. Auch die Begriffe der Leerheit (Nāgārjuna), des nicht dualen Brahman (Śaṅkara) und des Tao (Lao Tzu) wären hier zu assoziieren.“

[179] M. Heidegger, Gesamtausgabe, 65.460.

[180] M. Heidegger, Gesamtausgabe, 65.460.

[181] Cf. M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, pp. 99–100.

[182] Das könnte man meinen, ist doch heute bekannt, daß Heidegger das tatsächliche Gespräch zwischen ihm (F = Fragender) und einem Japaner (J), nur „zu einem erfundenen Dialog (Pseudodialog) umgesetzt“ (R. May, Ex oriente lux, p. 28; cf. A. Takeda, Zwiegespräch oder Selbstgespräch?, pp. 221–223) hat, wie er dann in ›Unterwegs zur Sprache‹ abgedruckt wurde; besonders erwähnenswert ist hierbei, daß der „Problemzusammenhang von Leere, Nichts und Heideggers Versuch der Überwindung der Metaphysik … offensichtlich als eine wichtige Selbstinterpretation zum Verständnis seiner Texte beitragen soll.“

je weniger er sich auf das Seiende, als welches er sich vorfindet, versteift, um so näher kommt er dem Sein. (Kein Buddhismus! das Gegenteil)."[183] Das Gegenteil! Aber das wird doch nicht etwa die Deutsche Mystik sein, in der Variationen dieses Statements, meist als Aufforderung zur Gelassenheit oder zur Einkehr in das Nichts des einzelnen und so der Gottheit, formuliert, den Refrain ihrer Predigt-Gesänge bilden?[184] Nein, nein, auch da wäre ja wieder Ähnlichkeit:

(R. May, Ex oriente lux, p. 33) Im Originalgespräch – authentische Überlieferung vorausgesetzt – ist dort interessanterweise vom Sein nicht die Rede, wo die Leere (*kū*) zur Sprache kommt (cf. Tomio Tezuka, Eine Stunde bei Martin Heidegger, ⟨ed./tr.⟩ R. May, Ex oriente lux, p. 91, Anh.); „Nachdem ich 'das Offene' als eine der Übersetzungen für kū (Leere) erwähnt hatte, ahnte ich schon im voraus, daß sich Heidegger als Interpret von Hölderlin und Rilke darüber gewiß freuen würde. Und wie er sich dann freute! »Ost und West«, sagt Heidegger, »müssen in einer derartigen Tiefe zu einem Gespräch finden. Oberflächlichen Erscheinungen nachzujagen und so etwas wie Interviews zu geben, ist nutzlos.«" (Tomio Tezuka, Eine Stunde bei Martin Heidegger, ⟨ed./tr.⟩ R. May, Ex oriente lux, p. 93, Anh.).

[183] M. Heidegger, Gesamtausgabe, 65.170–171; vergleichende Studien zwischen orientalischem und Heideggerschem Denken gibt es mittlerweile in großer Zahl, und es ist uns aus thematischen Gründen und solchen der Überfrachtung unserer Abhandlung nicht möglich, hier eine Liste einschlägiger Literatur zu geben; obwohl ziemlich lückenhaft, sind die Bibliographien von: E. Weinmayr, Entstellung, pp. 314–323; R. May, Ex oriente lux, pp. 109–112, empfehlenswert; von meiner Seite nur zwei Hinweise: einmal auf Karl Jaspers' Einschätzung der Methode Heideggers, unter Zuhilfenahme von Formeln der Großen (hier: Lao Tzu) zu philosophieren: K. Jaspers, Notizen zu Martin Heidegger, p. 86 # 54, zum anderen auf zwei interessante Schriften, die die Philosophie Martin Heideggers mit den Lehren zweier indischer Denker vergleichen, und von denen zumindest das erstere Werk vollkommen unbekannt sein dürfte: R. P. Le Cocq, The Radical Thinkers. Heidegger and Śrī Aurobindo; J. A. Grimes, Quest for Certainty. A Comparative Study of Heidegger and Śaṅkara (siehe mein Literaturverzeichnis).

[184] Cf. J. Tauler, ⟨ed.⟩ F. Vetter, p. 277.10–14 ≙ ⟨tr.⟩ G. Hofmann, p. 622,

„Überhaupt, wenn man von den Formen, welche die äußeren Umstände herbeiführen, absieht und den Sachen auf den Grund geht, wird man finden, daß Sakyamuni und Meister Eckhart dasselbe lehren; …“[185] – das Gegenteil!

Zurück zu unserem Ausgangspunkt: Wenn ein bedeutender indischer Gelehrter nun zum Setzungsvierkant behauptet, daß „there is no collective denial i.e. there can be no denial of the logical sum of those four, because in that case one of the summands will have to be accepted“[186], dann halten wir ihm erstens entgegen, daß das logische Quadrinom eine Kurzformel für den Logos (*prajñapti*) selbst ist, und daß dessen Bestreitung und Leugnung das »A-Logon«, Stillschweigen denotiert, womit nicht die „logische Summe“, was immer das sein mag, gleich Null, sondern die Summe die (logische) Null wäre,[187] und zweitens, daß der Mādhyamika, bei seinem Abfertigungsverfahren nicht nur einen Summanden akzeptieren muß, sondern alle, vorläufig wenigstens,[188]

---

wo sogar die Terminologie analog ist, allerdings Sein bzw. „wesen“ mit Gott identifiziert wird; cf. H. Seuse, ⟨ed.⟩ K. Bihlmeyer, p. 335.10–14 ≙ ⟨tr.⟩ G. Hofmann, p. 339; cf. Meister Eckhart, Die deutschen Werke, 3.211–231 ≙ ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, pp. 70–84; idem, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 574.33–34; für Indien und insbesondere den Buddhismus cf. zu dieser Thematik das einzigartige Essay: A. K. Coomaraswamy, *Ākiṃcañña*: Self-Naughting, in: idem, Selected Papers, 2.88–106.

[185] A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung 2, Buch 4, Kapitel 48 ≙ Sämtliche Werke, 2.786; cf. idem, Der handschriftliche Nachlaß 4.2.29 # 83.

[186] R. Pandeya, Indian Studies in Philosophy, pp. 98–99.

[187] Fast möchte ich wagen, gegen diejenigen, die Nāgārjuna's »Logik« nicht als eine solche von Wahrheitswerten anerkennen (cf. S. Bhattacharyya, Some Unique Features of Buddhist Logic, pp. 9–10; R. Pandeya, Indian Studies in Philosophy, pp. 94–95, 98), dies als den »Wahrheitswert« der totalen Negation zu beanspruchen.

[188] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 22.11; wir bitten um

damit man nicht auf eine Widerlegung aller Weltanschauungen und Weltbilder (*dṛṣṭi*-s) bis in alle Ewigkeit warten muß: *sarvaṃ ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate | sarvaṃ na yujyate tasya śūnyaṃ yasya na yujyate ‖*[189]: „Alles (*sarvaṃ*) ist in der Tat (*ca*) für den (*tasya*) logisch/schlüssig (*yujyate*), dem (*yasya*) die Leere (*śūnyatā*) logisch/schlüssig ist (*yujyate*); alles (*sarvaṃ*) ist nicht logisch/schlüssig (*na yujyate*) für den (*tasya*), dem (*yasya*) das Leere (*śūnyaṃ*) nicht logisch/schlüssig ist (*na yujyate*).“

Rückorientierung zum Kapitel 4c, wo wir die Werkstattübersetzung dieses Verses bereits vorgelegt haben; cf. o.c. 18.6 (übersetzt im Kapitel 3c); o.c. 18.8 (übersetzt im Kapitel 3a); cf. Āryadeva, Catuḥśataka 8.20 ≙ ⟨ed./tr.⟩ K. Lang, pp. 84/85 (übersetzt im Kapitel 4c); o.c. 14.21 ≙ ⟨ed./tr.⟩ K.Lang, pp. 132/133.

[189] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 24.14 (zu beachten ist der feine Unterschied, der zwischen *śūnyatā* (Leere, Leerheit) und *śūnyam* (das Leere) im ersten und zweiten Halbvers gemacht wird); cf. o.c. 24.36; ähnliches hält Zhuāngzǐ, ⟨tr.⟩ B. Watson, The Complete Works of Chuang Tzu, p. 166 ≙ ⟨tr.⟩ R. Wilhelm, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, p. 167, für das Dao fest, und dieses ist, wie wir noch sehen werden, in seiner unmanifestierten und verborgensten Form gleichzusetzen mit Leere und Abgrund.

4f *catuṣkoṭi*, Denkgesetze und das Lassen des Denkens

Bleiben wir noch bei den sogenannten Denkgesetzen und bei einem Vorwurf an die Mādhyamika-s, der selbst von denen erhoben wurde, die deren Lehre am allerbesten durchschaut haben, der Vorwurf, daß diese das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten verletzten: „The Mādhyamika flagrantly violates this law at every step; we find him cutting down all the alternatives that are, by the canons of formal logic, both exclusive and exhaustive.“[190] Schützenhilfe für seinen Amoklauf holt sich Professor Murti, dessen Verdienste um die Mittelweg-Forschung der Nachkriegszeit sicher unermeßlich sind, dessen Werk nach fast vierzig Jahren immer noch als einzig zu bewundern ist, auch wenn es eine deutliche vedāntistische Schlagseite und kleinere Irrtümer im Detail aufweist, Rückendeckung also für seinen Angriff auf die klassische Logik, den er Nāgārjuna unterschiebt, holt sich der Pandit bei Immanuel Kant: „The Mādhyamika is not the only sinner in rejecting the Excluded Middle. Kant does not accept it when he formulates his antinomies and rejects both of them, … Hegel himself does not recognise the Law; … No logical flaw is involved in not observing the Excluded Middle.“[191]

Greifen wir diese Feststellung vom Schluß her auf, so ist zu sagen, daß wir gerade dabei sind, das letzte Urteil zu widerlegen. Das vorletzte versehen wir mit einem Placet. Tatsächlich steht es bei Hegel bezüglich dieses Denkgesetzes

---

[190] T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 146; cf. J. F. Staal, Exploring Mysticism, p. 44; R. Pandeya, Indian Studies in Philosophy, p. 98.

[191] T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 147.

sehr problematisch, wenigstens wenn wir Hegels Philosophie als absolut gültige Beschreibung von Realität ansehen;[192] deswegen ist die Nennung seines Namens zur Ehrenrettung der Prāsaṅgika-s fehl am Platz. Die strukturelle Parallelität zwischen der Antinomik des Königsberger Alleszermalmers und der buddhistischen Konsequentialisten sei mit einigem Vorbehalt zugestanden; wir selbst versuchten sie weiter bekannt und durchsichtig zu machen, was das Dritte wäre.

Nāgārjuna als Verletzer der Denkgesetze? Keinesfalls. „.. wir sollten keine Passage im Werk eines großen Philosophen auf eine Weise interpretieren, daß ein krasser logischer Fehler das Ergebnis ist."[193] Auch das *tertium non datur* wird, wie die Denkgesetze im allgemeinen, von Nāgārjuna innerhalb des Tetralemmas, d.h., wenn und so lange er selbst urteilt, unangetastet gelassen.[194] Außerhalb ist es sowieso sinnlos, wie der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch auch. Er und der Identitätssatz wären mit Aufhebung des ausgeschlossenen Dritten gleichzeitig aufgehoben. Die Denkgesetze gelten entweder alle oder es gilt keines.[195]

Gäbe es eine Alternative innerhalb des Logischen, die der Mādhyamika anerkennte, wo bliebe seine ganze Lehre von der Leere? Das, was »draußen« ist, ist keine Alternative zu irgendeiner thetisch fixierbaren Alternative derselben Ebene,

---

[192] Da stehen wir fast gegen D. M. Datta, Identity, Contradiction and Excluded Middle, p. 235, wenn er das „Werden" nicht als *tertium* zwischen Sein und Nichtsein betrachtet; ansonsten ist sein kurzer Artikel eine Erhebung in die Klarheit.

[193] B. Galloway, Some Logical Issues in Madhyamaka Thought, p. 24.

[194] Cf. G. Paul, Philosophie in Japan, pp. 132–134, 167–171; idem, Zur Untauglichkeit von Logikbegriffen als Kategorien der Unterscheidung zwischen Kulturen, pp. 163–165.

[195] Cf. Candrakīrti, Madhyamakavṛtti (Prasannapadā), ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, p. 493.

wie »sein« zu »nichts«, oder beides zusammen zum Ne-utrum, oder welche kombinatorische Gegenstellung auch immer gewählt werden mag. Jenseits des Setzungsvierkants »gibt« es keine Alternative, und folglich keine Alternative zu einer Alternative, und hielte für irgendeine Proposition das *tertium non datur* nicht, es wäre nicht nur der Mittelweg undemonstrierbar,[196] sondern es gäbe zudem einen wahren, einen absolut wahren *dṛṣṭi* (Weltanschauung), einen womöglich, der den Mittelweg widerlegte, aber vollkommen absurd und selbst wiederum undemonstrierbar sein müßte. Eine derartige »Begegnung der dritten Art«, das *tertium datur*, wäre freilich die Folge einer Setzung des vierten Extrems von Weder–Noch, „because the law of Excluded Middle makes it imperative that the denial of one contradictory must end in the affirmation of the other.“[197] Dieses Fehlers macht sich Nāgārjuna jedoch nicht schuldig, da das »Tetartolemma« bei ihm durchweg zum gesamten Vierkant ergänzt werden muß,[198] was viele Forscher übersehen haben.

„Dennoch denken sie [die Mādhyamika-s], wenigstens was Nāgārjuna und seine Schule anbetrifft, nicht weniger logisch oder gar, was unsinnig wäre, nach einer anderen Logik.

---

[196] Eine Kostprobe von seinem Festhalten am *non datur tertium* gibt Nāgārjuna in der Mūla-madhyamaka-kārikā 2.21: *ekībhāvena vā siddhirnānābhāvena vā yayoḥ | na vidyate tayoḥ siddhiḥ kathaṃ nu khalu vidyate* ‖ „Wessen (*yayoḥ*) Gültigkeit (*siddhir-*) nicht (*na*) entweder (*vā*) durch Identität (*ekībhāvena*) oder (*vā*) durch Differenz (*nānābhāvena*) evident ist (*vidyate*), wie denn (*kathaṃ nu*) ist dessen (*tayoḥ*) Gültigkeit (*siddhiḥ*) überhaupt (*khalu*) evident (*vidyate*)?“ Cf. o.c. 2.8; 15.4.

[197] S. Mookerjee, The Absolutist's Standpoint in Logic, p. 140; cf. 133; cf. Aristoteles, Metaphysica Γ.7.1011^{b}23 – Γ.7.1012^{a}28.

[198] Eine recht gute Erläuterung der Kanten drei und vier der *catuṣkoṭi* bezüglich der Denkgesetze im Hinblick auf den Vedānta geben: P. T. Raju, Indian Idealism and Modern Challenges, p. 92; S. Mookerjee, The Absolutist's Standpoint in Logic, pp. 133, 140.

Sie bedienen sich vielmehr der selben Logik, deren wir uns auch bedienen, nur mit dem Unterschied, daß sie es mit den logischen Prinzipien des Satzes vom Widerspruch und ausgeschlossenen Dritten genauer nehmen, als wir es üblicherweise tun. Nāgārjuna ist … der rigideste Rationalist aller Traditionen, in seiner rationalistischen Methodik, wenn überhaupt, nur noch mit den westlichen Philosophen Fichte und Hegel vergleichbar."[199]

Es kommt also auf eine genaue Differenzierung von Signifikat (*catuṣkoṭi-vinirmuktam*) und Signifikand (*catuṣkoṭi*) an. Nur wenn alle Denkgesetze in Kraft sind, funktioniert die *prasaṅga*-Methode der Widerlegung, wie alles Beweisen, auch wenn sie ihr Oppositum dabei nur uneigentlich setzt, indirekt nämlich, *via negationis*. Das Urteilen wird widerlegt in Richtung auf die Urteilsenthaltung, aber eben auf eine urteilende Art. Mit der Verneinung des letztmöglichen Lemmas, d.h. der Gesamtkonstellation, tritt das *tertium non datur* zwischen dem Urteilen selbst als Alternative und dem von diesem Befreiten in Kraft, der »Alternative« zu allen Alternativen, womit deutlich wird, daß die *dṛṣṭi*-s, die Meinungen das Ziel des Angriffs waren, und nur vermittelst dieser die Alltagswirklichkeit, die in diesen begriffen ist. Sollte es jemandem einfallen, angesichts der Ultra-Alternative des Urteilslosen von einem »*tertium datur*«, oder besser: »*quintum datur*« zu reden (Quint-Essenz), wie im Advaita Vedānta geschehen,[200] wir hätten nichts dagegen. Mit der De-monstration ist es jedoch noch nicht getan, sonst wäre ein jeder, der sie vollzogen hat, bereits ein Buddha.

---

[199] H. Girndt, Mādhyamaka, p. 125; bezüglich der Zahl von Vergleichspunkten und der Nennung des letzten Namens in diesem Kontext müssen wir unsere Zweifel anmelden, wovon unsere Studie noch handeln wird.

[200] Siehe unser Kapitel 7e.

Auf fehlendem Logikverständnis beruhen folgende Anschuldigungen: „… Nāgārjuna got caught in paradoxes and contradictions“[201]. Und: „… he makes mistakes in logic, but does not deny any principles of logic“[202]. Die reflexive Gradation wird durch strikte Einhaltung der Denkgesetze bis zum bitteren – bitteren? – Ende durchgeführt. Daß sie auf das Non-logische, die Wirklichkeit (*tathatā*; *tattva*) stößt, wen wundert 's? Den meisten Interpreten fehlt ein genaues Bewußtsein von den Stufungen im Madhyamaka, man könnte auch sagen, von der Transzendentalität dieser Lehre, vom Wahrheitssinn einzelner Aussagen im Gesamtschema.

Nāgārjuna setzt zunächst seine Refutation, das bindet ihn an die Logik; gegen seine Thesis gilt der kritische Einwand des Gegners.[203] „Was tätig zerstört werden soll, muß vorher ganz fest gehalten worden sein; was zerbröckelt, zerbröckelt, kann aber nicht zerstört werden.“[204] Erst in einer Überbietung des eigenen denkerischen Tuns nach erfolgter Reflexion,[205] nach einer weiteren Gedankenschleife, die die „Leere“-Proposition selbst wieder als Referenten hat, und sie als der absoluten Wissensforderung unangemessen erkennen läßt – dies vollzieht sich samt und sonders noch im Geltungsbereich der Denkgesetze, der Logik – vollendet sich der Weg

[201] J. F. Staal, Exploring Mysticism, p. 45; cf. E. Frauwallner, Die Philosophie des Buddhismus, p. 176: „… die Logik Nāgārjunas, die zwar großenteils auf Trugschlüssen beruht, aber, ähnlich den Trugschlüssen des Eleaten Zenon, durch ihre überraschende Kühnheit großen Eindruck machte.“

[202] J. F. Staal, Exploring Mysticism, p. 42.

[203] Cf. Nāgārjuna, Vigrahavyāvartanī 4.

[204] F. Kafka, Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg, p. 141 # 91.

[205] Cf. Nāgārjuna, Vigrahavyāvartanī 29.

des Ārya hin ins Undenkbare, sprich: Unaufhebbare, Unwiderlegbare. Dort ergibt, wie gesagt, weder das *tertium non datur* noch das *tertium datur* Sinn, da kein *primum* und kein *secundum* angebbar sind. „Nur in der Sphäre dessen, was sich dem Denken eindeutig dargestellt hat, funktionieren die Denkgesetze."[206] „Von der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Welt des Mystikers weiß ich nichts."[207] Dies gilt für den Logiker ganz allgemein.

Nicht umsonst warnt der Meister ausdrücklich, seine Doktrin (*prajñapti*) zum Dogma (*dṛṣṭi*), zur *svabhāva*-These (These in sich über Dinge an sich), *pratijñā*, hochzustilisieren und an ihr zu haften.[208] Etwas anderes wäre es, wollte ein Visionär jemandem den praktischen Gang durch die bizarre Landschaft innerer Wahrnehmungen erleichtern, ihn mystagogisch auf dem Weg zur *sōtēría* (Rettung, Heil, Erlösung) begleiten. Doch meinen wir, daß dies erst die zweite Phase der Philosophie oder Metaphysik darstellt, über das Kantsche Verständnis hinaus, zur praktischen, d.h. zur praktizierten, zur gelebten. Unser Festhalten an den Denkgesetzen dürfen wir abschließend gegen alles vorzeitige Aufweichen an einem zu tiefen Punkt des Erkenntnisaufstiegs unter Zuhilfenahme einiger Zitate noch einmal rechtfertigen: „… it is far fetched to think that *catuṣkoṭi* belongs to a particular kind of non-Aristotelian logic. … Buddhist logic belongs to strictly conventional two-valued logic."[209] „The denial of the laws of

---

[206] D. M. Datta, Identity, Contradiction and Excluded Middle, p. 236; cf. B. Bosanquet, Logic 2.214–215; I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B522/A504.

[207] B. Russell, Mysticism and Logic, p. 12.

[208] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 13.7–8; Mahāprajñāpāramitāśāstra, ⟨tr.⟩ É. Lamotte 3.1227–1229.

[209] R. S. Y. Chi, Topics on Being and Logical Reasoning, p. 297; dies

thought or of the *pramāṇas* is not implied in the rejection of extremes."[210] „Thus the charge that the Mādhyamika rejects reason and relative truths is simply unwarranted."[211] „… wenn meine Interpretationen stichhaltig sind, beachtete Nāgārjuna die »westlichen« Grundgesetze der Logik aufs genaueste."[212]

Über eine forscherische Kuriosität bezüglich der Zusammengehörigkeit der *catuṣkoṭi* mit den Denkgesetzen möchte ich noch ganz kurz berichten. Und zwar kamen anfangs dieses Jahrhunderts zwei Gelehrte, eine britische Buddhismus-Gelehrte und ein indischer Pandit auf die Idee, die einzelnen Kanten des Tetralemmas als jeweilige Darstellungsform eines Denkgesetzes aufzufassen. Beginnen wir mit dem zeitlich früheren europäischen Beitrag: „In the … *Abhidhamma Piṭaka* … The import of a great number of terms is set out, usually in dichotomic division, but sometimes in the distinctively Indian method of presenting the by us so-called Laws of Thought, thus: Is A B? If not, is A not-B? If not, is A both

---

die korrigierte Ansicht des Verfassers, der schon in der Einleitung seines Buches ›Buddhist Formal Logic‹ sein Kapitel über das Tetralemma „erroneos" (o.c., p. IX) und „far from correct" (o.c., p. VIII) nannte; eine sehr klare Darstellung zur Anwendung der Denkgesetze in der Aporetik der Mādhyamika's findet sich bei: P. Fenner, The Ontology of the Middle Way, p. 120.

[210] K. Venkata Ramanan, Nāgārjuna's Philosophy, p. 169; dort übersetzt: Mahāprajñāpāramitāśāstra 138c ≙ ⟨tr.⟩ É. Lamotte 2.646.

[211] R. Puligandla, Pratītya-Samutpāda of the Mādhyamika and the Impossibility of Transcendental Deductions, p. 395s; siehe auch R. D. Gunaratne, Understanding Nāgārjuna's *catuṣkoṭi*, pp. 215–216; cf. G. Bugault, Logic and Dialectics in the Madhyamakakārikās, ein sehr ausführliches Essay, wegen einiger Undeutlichkeiten in bezug auf die Stufung der Reflexionsschritte der Madhyamaka-Lehre aber mit großer Aufmerksamkeit zu lesen.

[212] G. Paul, Philosophie in Japan, p. 137.

B and not-B? If not, is A neither B nor not-B (in other words, is A a chimæra)?“[213]

Uns scheint, daß der indische Interpret an diese Idee anknüpft, wenn er nun schreibt: „… the happy result of this mode of discussion or “wrangling” among the learned wanderers was that in the time of Buddha the four laws of thought were recognised as a matter of course. These are in their application to propositions: –

(If A is B), A is B.
A cannot be both B and not-B.
A is either B or not-B.
A is neither B nor not-B.

These are implied in such interrogative propositions as are met with throughout the Buddhist canonical texts. Is there another world? …“[214] Und einen Abschnitt weiter: „… the fact that the recognition of four laws or principles was rather the outcome of a further penetrating analysis on the part of thinkers other and somewhat later than Post-Vedic. It was not possible until Sophistic activities in the country were in full swing. So far as Post-Vedic philosophers are concerned, they seem only to have vaguely and occasionally referred to these three laws, *viz.*, laws of Identity, Contradiction, and Double Negation.“[215]

Wackelige Argumente und vage Vorstellungen, zugegeben, als Stachel zur weiteren Reflexion aber erwähnenswert. Doch wie so oft ist diesen Anspielungen bisher niemand ernsthaft nachgegangen, und außer in kurzen Abfuhren erheischten sie

---

[213] C. A. F. Rhys Davids, Encyclopaedia of Religion and Ethics 8.133s, s.v. Logic (Buddhist).

[214] B. Barua, A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy, pp. 47–48.

[215] B. Barua, A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy, p. 48.

keine Aufmerksamkeit: „Such an interpretation is obviously wrong.“[216] „The contentions of Mrs Rhys Davids and Barua that they [die vier logischen Alternativen] are laws of thought are equally fantastic.“[217] „It needs little argument to point out Mr. Barua's logical folly. One tends to agree with Jayatilleke that the contentions of both Mrs. Rhys Davids and Mr. Barua, that the four logical alternatives are laws of thought, are equally fantastic.“[218]

Mit Beleidigungen ist es u.E. hier aber nicht getan. Wenn schon keine Beziehungen zwischen den *anta*-s und den Denkgesetzen bestehen, dann würde man wenigstens gerne wissen, warum. Der Beweis der Unmöglichkeit einer Erklärung wäre ja so viel wie die Erklärung selbst. Der Versuch eines solchen Aufweises, wie ihn die englische Forscherin und der indische Gelehrte anstellen, birgt trotz seines Ungenügens ein Körnchen Wahrheit, und zwar, daß »hinter« oder »unter« den vier Urteilspositionen, diesen scheinbar leeren Formen, tatsächlich etwas Wesentliches zu finden sein könnte, auf dem sie basieren. Daß sich das Denken nicht selbst erklären kann, ohne sich selbst vorauszusetzen, ist trivial. Warum es nicht einmal eine phänomenologische Beschreibung und Auslegung des besprochenen Zusammenhangs zu geben scheint, weiß ich nicht.

Seit dem Entstehen seiner Lehre hat man Nāgārjuna angesichts der verheerenden Eristik, mit der er alle weltanschaulichen Verabsolutierungen zu vernichten imstande war,

---

[216] R. S.Y. Chi, Buddhist Formal Logic, p. 156.

[217] K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 334.

[218] V. K. Bharadwaja, Rationality, Argumentation and Embarrassment: A Study of the Four Logical Alternatives (*catuṣkoṭi*) in Buddhist Logic, p. 310.

als Nihilisten[219] oder Negativisten[220] verleumdet. Wenn ihm schon denkerisch nicht beizukommen war, dann mußte es eben mit moralisierenden Waffen versucht werden. Die Geschichte des Mittelwegs, des Buddhismus in Indien zeugt wenigstens teilweise vom Erfolg dieser Machenschaften.[221] Mit einem Großen des gegenwärtigen philosophischen Denkens dürfen wir der gesamten Unterstellung Einhalt gebieten. Von

[219] Von den modernen Autoren sind zu nennen: N. Tatia, Studies in Jaina Philosophy, p 201: „The Vedāntic solution that bondage and emancipation are both illusory cannot be regarded as the only satisfactory explanation as it has been made abundantly clear that the denial of plurality, in defiance of experience, cannot escape from fall into the abyss of universal nihilism and scepticism which Nāgārjuna and his followers have shown to be the inevitable conclusion of pure logic." S. Mookerjee, The Jaina Philosophy of Non-Absolutism, pp. 74–75, 153, 164–165, 173; A. C. Mukerji, Nāgārjuna and Śaṅkara, pp. 10, 12, 15; idem, The Nature of Self, pp. 315–319, 383; Fung Yu-lan, A History of Chinese Philosophy 2.298–299; S. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, 1.138–145; Chan Wing-tsit, A Source Book in Chinese Philosophy, p. 359; H. Narain, Śūnyavāda: A Reinterpretation, p. 334: „the Mādhyamika's emphasis on nihilism"; idem, The Nature of Madhyamika Thought, p. 178: „the Mādhyamika school is illusionist and nihilist" (cf. beide Essays des Autors in voller Länge); A. Schweitzer, Die Weltanschauung der indischen Denker, p. 102; T. M. P. Mahadevan, Gauḍapāda. A Study in Early Advaita, p. 211; cf. L. de la Vallée Poussin, Encyclopaedia of Religion and Ethics 9.372d, s.v. Nihilism (Buddhist): „The two nihilisms – nihilistic nihilism of the Buddhists: there is nothing; and monistic nihilism of the Vedānta: there is being alone – differ so little that a book could be written illustrating the position of the Vedānta with phrases and stanzas borrowed from Buddhist works (*Gauḍapādakārikā*)." Cf. A. R. Bhattacharya, Brahman of Śaṅkara and Śūnyatā of Mādhyamikas, pp. 275–276: „What the *Śūnyatā* doctrine positively insists on is the annihilation of the imagination that weaves the dualistic conception of the world. If this could be called nihilism Śaṅkara's intellectual attempt to reach a monistic view of the universe could also be called nihilistic, for it declares as well the untenability of a separate existence of thought and matter-I and not-I."

[220] Cf. unser Kapitel 3d; cf. A. K. Coomaraswamy, Time and Eternity,

der „gedanklichen Haltung“ des Mādhyamika lesen wir bei Karl Jaspers folgendes: „Nennt man sie Negativismus, so wird verkannt, daß in ihr das Nein ebensosehr wie das Ja verschwunden ist. Nennt man sie Nihilismus, so geht verloren, daß sie die Alternative von Sein und Nichts verworfen hat.“[222]

Die Frage ist natürlich, was der Mittelwegbuddhist durch seine universale Negation denn aufgegeben hat. Die Welt? Die Logik? Das Wissen? Das Reden? Sich? Zunächst nichts von alledem. »Verstehe, weil für ihn sowieso alles nichtig ist«, könnte man mir nun antworten. Und meine Gegenrede: »Nein, auch nichts Nichtiges hat er hinter sich gelassen.« Logisch gesehen hat er sich in seiner Ab-Rede auf die in den Propositionen der Gegner repräsentierte Welt bezogen. Nur schematisch, im Begriff, ideell, hat er als letzthin »Wahres« etwas angezeigt, wir haben es nun schon oft genug herausgestellt: die Beruhigung der Begriffsvermannigfachung und Vorstellungszerstreuung (*prapañca-upaśama*), den „Frieden in den Gedanken“, um es noch einmal mit Ludwig Wittgenstein zu wiederholen.

kāyenaiva paṭhaṣyāmi vākpāṭhena tu kiṃ bhavet | cikitsāpāṭhamātrena rogiṇaḥ kiṃ bhaviṣyati ‖[223]: „Handelnd will ich

---

p. 51[38]: „… in reality, this *via negativa* implies a “transvaluation” of values, and not their destruction, and what the modern empiricist and “optimist” really resents is precisely the sacrifice that any transvaluation of values demands.“

[221] Cf. P. Tuxen, In What Sense Can We Call the Teachings of Nāgārjuna Negativism?, pp. 232–234.

[222] K. Jaspers, Die großen Philosophen 1.947.

[223] Śāntideva, Bodhicaryāvatāra 5.109, ⟨ed./tr.⟩ P. Sharma 1.180: „I shall practice these teachings in my actions. What purpose can mere oral reading serve? How can a sick person be cured merely by the reading of medical texts?“ Im Fließtext geben wir die Übersetzung

»lesen«; was soll dagegen das Lesen von Worten nützen? Wie könnte dem Kranken das bloße Lesen der Heilkunde helfen?“ Vollzogen, existentiell eingeholt und verwirklicht ist das Wahre in Begriffen allein also keinesfalls. Wie dies zu geschehen hätte? Durch Nicht-Haften an, Abstandnahme, Fahren-, Gehenlassen, Lassen (*niḥsaraṇa*; *anupalambha*[224]) von Dogmen, Meinungen und Anschauungen (*dṛṣṭi*), d.h. *anta*-s, den Extremen von „ist“, „ist nicht“ etc. Damit aber nicht genug; auch vom *an-anta*, vom Nicht-Ende, dem Unendlichen, ist abzurücken. „Even the distinction between clinging and non-clinging may itself be clung to; then the comprehension of the ultimate reality, the undivided being, is missed.“[225]

Alles lassen – wie es ist: Soheit (*tathatā*), ganz einfach. Einfach? „Denn einmal ist dieses »Lassen« keine Passivität, sondern höchstes Tun …“[226], „… obzwar ich nicht verkenne, daß alle diese Namen die Gelassenheit sogleich ins Willensmäßige mißdeuten.“[227] Lassen[228], derart »lässig«, daß auch das Lassen noch gelassen werden muß: „If a standpoint exists, passion (exists); and if (the standpoint) is destroyed,

---

von: E. Steinkellner ⟨tr.⟩, p. 62.

[224] Cf. K. Venkata Ramanan, Nāgārjuna’s Philosophy, pp. 37–38, 127–133, 148–149, 160–163.

[225] K. Venkata Ramanan, Nāgārjuna’s Philosophy, p. 164.

[226] M. Heidegger, Holzwege, p. 69.

[227] M. Heidegger, Gelassenheit, p. 60.

[228] Im Mahāyāna auch Intentionslosigkeit: *apraṇihita*, cf. R. A. F. Thurman, Tsong-khapa’s Speech of Gold in the Essence of True Eloquence, pp. 253, 348; cf. die Liste von Synonymen für *śūnyatā* bei E. J. Thomas, The History of Buddhist Thought, p. 217[4]; cf. P. Fenner, The Ontology of the Middle Way, pp. 39–40; im Indischen sind dafür u.a. folgende Begriffe üblich: *virāga*; *vairāgya*; *naiṣkāmya*; *samatva*; *upekṣā*; *śānta*; griechische Äquivalente: *prajótēs*; *adiaphoría*, *aklineîs kaì ákrádantous eînai*; *ataraxía*; *apátheia*; *arrepsía*, cf. unser Kapitel 12c.

freedom from passion occurs; (but) for the great beings who have no standpoint there is neither passion nor freedom from passion."[229] *nirvāsyāmyanupādāno nirvāṇaṃ me bhaviṣyati | iti yeṣāṃ grahasteṣāmupādānamahāgrahaḥ ‖*[230]: „»Ohne Ergreifen werde ich verlöschen, *nirvāṇa* wird mir sein«; denjenigen, denen ein solches Haften eigen ist, ist ein gewaltiges Haften am Ergreifen eigen."

Parallel dazu Śaṅkara's gemäß der Bhagavad-Gītā gewonnene Einsicht: … *mokṣe'pi phale saṅgam tyaktvā … lipyate na sa pāpena na saṃbadhyate …*[231], „… verzichtet habend (*tyaktvā*) sogar (*'pi*) auf das Haften (*saṅgaṃ*) an der Frucht (*phale*) der Erlösung (*mokṣe*) … wird man (*sa-*) unverdorben/unbefleckt (*lipyate na*), ungebunden/losgelöst/abgeschieden (*na saṃbadhyate*) vom Übel (*pāpena*)". Parallel die Einsicht Johannes Taulers: „*Also můs sich der mensche lossen vahen und italen und bereiten und al lossen und des selben lossendes also gar und ze mole us gon und lossen und dannan ab von allem dem nút enthalten denne vallen in sin luter nicht.*"[232] Eventuell auch Meister Eckharts Lassen Gottes: „*Daz hoehste unde daz naehste,*

[229] Nāgārjuna, Yuktiṣaṣṭikā 58, Übersetzung aus dem Tibetischen: F. Tola / C. Dragonetti, On Voidness, p. 41.

[230] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 16.9.

[231] Śaṅkara, Gītā-Bhāṣya 5.10 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 6.162; cf. Bhagavad-Gītā 2.48 plus Śaṅkara-Bhāṣya dazu.

[232] J. Tauler, ⟨ed.⟩ F. Vetter, p. 306.1–4 ≙ ⟨tr.⟩ G. Hofmann, p. 171: „So muß der Mensch sich fassen lassen, sich leeren und vorbereiten lassen. Er muß alles lassen, dieses Lassens selbst noch ledig werden und es lassen, es für nichts halten und in sein lauteres Nichts sinken." Zur gelassenen Gelassenheit bei V. Weigel cf. M. Nambara, Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Buddhismus, p. 235, wo dieser Gedanke ohne Nachweis auf Meister Eckhart zurückgeführt wird, ohne daß Tauler auch nur genannt wäre.

daz der mensche gelâzen mac, daz ist, daz er got durch got lâze.“[233] Und Angelus Silesius’ Nachdichtung:

„*Gelassenheit faeht GOtt: GOtt aber selbst zulassen /*
Jst ein Gelassenheit / die wenig Menschen fassen.“[234]

„Jedermann besteht auf seiner eigenen Ansicht und gibt durch seine eigenen Konstruktionen Anlaß zu Disput; ‘Dies zu wissen ist die Wahrheit’, nimmt er an, ‘und dies nicht zu wissen heißt verdammt zu sein’. (Wahrlich), einer der die Ansicht eines anderen nicht akzeptiert, ist ohne Weisheit. Er, der an seinen eigenen Konstruktionen festhält, ist der Weisheit bar. Auf seine eigenen Anschauungen von der Wahrheit zu bestehen und Anlaß zu geben für falsche Konstruktionen, wenn dies die reine Weisheit ist, dann gibt es niemanden, der sie nicht hat.“[235]

Oder sagen wir es noch einmal mit J. G. Fichte: „Es ist nemlich dem Menschen keinesweges angemuthet, sich das Ewige zu erschaffen, welches er auch niemals vermögen würde; dasselbe ist in ihm und umgiebt ihn unaufhörlich: der Mensch soll nur das Hinfällige und Nichtige, mit welchem das wahrhaftige Leben nimmer sich zu vereinigen vermag, fahren lassen; worauf sogleich das Ewige, mit aller seiner Seligkeit, zu ihm kommen wird. Die Seligkeit erwerben können

---

[233] Meister Eckhart, Die deutschen Werke, 1.196.6–7; cf. idem, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 532.8; nach Marguerite Porete, Le mirouer des simples ames 7 (*ne fait compte*); 9 (*n’a soing de*); 13 (*n’a compte*); 49 (*ne veult ne ne desveult*); 81 (*ne luy chault de nient, ne d’elle ne de ses proesmes ne de Dieu mesmes*); 109 (*Il ne me chault … tout m’est ung*); 136 (*Hoc non* curat *ipsa*) etc., macht sich die befreite Seele aus nichts etwas, weder aus Gutem noch aus Bösem, weder aus Angenehmem noch aus Unangenehmem usw., nicht einmal aus Gott.

[234] A. Silesius, Cherubinischer Wandersmann 2.92.

[235] Mahāprajñāpāramitāśāstra 60c–61a ≙ ⟨tr.⟩ É. Lamotte 1.40, übersetzt nach K. Venkata Ramanan, Nāgārjuna’s Philosophy, pp. 128–129.

wir nicht, unser Elend aber abzuwerfen vermögen wir, worauf sogleich durch sich selber die Seligkeit an desselben Stelle treten wird. Seligkeit ist, wie wir gesehen haben, Ruhen und Beharren in dem Einen: Elend ist Zerstreutseyn über dem Mannigfaltigen und Verschiedenen; sonach ist der Zustand des *Seligwerdens* die Zurückziehung unserer Liebe aus dem Mannigfaltigen auf das Eine."[236]

Ohne Ergreifen und Festhalten wird plötzlich »wahr«, was zunächst als das Falsche erschienen war. Die Schein-welt (*māyā*) und der Bereich der Verbergung (*saṃvṛti*) sind restituiert. „Jede Anschauung ist wahr. Alle Anschauungen sind wahr in ihren jeweiligen Bereichen."[237] „Deshalb, selbst wenn hier etwas von Widerlegungs-Logik und Falsifikation am Werk ist, liegt mehr in der Mādhyamika-Methode als einfach eine Serie von Negationen zugunsten letzten Sinns. Sie impliziert ebenso, daß die logische Begründung/die logische Vernunft (logical reason) weltliche Konvention vom Kontext

---

[236] J. G. Fichte, Fichtes Werke, 5.412 (Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre.); man setze für „das Eine" *advayam* (das, ohne die zwei [*koṭi*-s]), übersetze ins Sanskrit und gebe dieses Logion für eines des Nāgārjuna aus; cf. idem, Fichtes Werke, 2.246–247; cf. R. Otto, West-östliche Mystik (2. Aufl.), pp. 321–322: „Es wird zugleich klar geworden sein, daß richtig ist, was ich schon im bezug auf Eckhart behauptet habe, und was ebenso von Fichte gilt: nämlich, daß ihre Mystik, obwohl sie wie Śaṅkara eine Ontologie zum Grunde ihrer Spekulation macht, im Grunde doch verwandter ist der des Mahāyāna, die die Ontologie verwirft, als der Śaṅkara's. Diese größere Verwandtschaft liegt in dem, was ich 'das nach oben offene' dieser Spekulation, ferner, was ich ihre Vitalität und die innere Fülle und Bewegtheit dieses 'Seyns' nenne." Von der vermeintlichen Verwerfung der »Ontologie« im Madhyamaka wird im nächsten Hauptkapitel noch die Rede sein.

[237] K. Venkata Ramanan, A Fresh Appraisal of the Mādhyamika Philosophy, p. 234, dort auch ein Hinweis auf das Mahāprajñāpāramitāśāstra 59b, und das Gleichnis von den Blindgeborenen und dem Elephanten in: Udāna 6.4, pp. 68–69.

ultimativer Bedeutung aus hervorbringen möge. Mit anderen Worten, das logische Verfahren der Widerlegung als solches muß selbst eine Logik sein, die im weltlichen und konventionellen bedingten Entstehen gründet.“[238]

In summa: Die Lehre ohne Dogma (*adṛṣṭivāda*) von *asti* (ist), *na-asti* (ist nicht), *asti-na-asti* (ist und ist nicht) und *anubhaya* (keinem von beiden), der Mittelweg (*madhyamā pratipat*) im Zwischen von Seiendem (*bhāva*) und Nichtseiendem (*abhāva*), die Lehre ohne die zwei (*advaya*) Extreme (*anta*) also von Sein (*sat*) und Nichtsein/Nichts (*asat*), entzieht aller Feindschaft (*dveṣa*), allem Widerwille/Zwist (*dvandva*; *viruddha*), allem Zweifel (*dvandva*; *dvaigha*; *saṃśaya*; *vicikitsā*) die Substanz (»*svabhāva*«). Sie ist, der Titel eines der Werke Ārya Nāgārjuna’s spricht es lakonisch aus, die ›Streit-‹, wie ›Wortstreit-Abwenderin‹: *vigraha-vyāvartanī*.

[238] G. M. Nagao, The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy, p. 94; cf. o.c., pp. 85–96.

5 Überlegungen zur *catuṣkoṭi* in bezug auf die Kognitionsstruktur

„Fichte appears to be an almost indispensable help to the students of true Vedânta and the higher metaphysic – ". „Page after page of his work reads like translations from Vedânta works."[1]

5a Ein transzendentalphilosophischer (strukturtheoretischer) Versuch mit Blick auf die »Wissenschaftslehre« J. G. Fichtes

Es bedarf keiner besonderen intellektuellen Anstrengung, in den verschiedenen Lemmata „fundamentale philosophische Haltungen, die in stark differierenden Traditionen durch die Geschichte philosophischen Denkens hindurch auftauchten

---

[1] B. Dâs, The Science of Peace, p. 82[Fn.]; o.c., pp. 70–71; cf. H. v. Glasenapp, Das Indienbild deutscher Denker, p. 33: „Fichtes Philosophie des absoluten Ich hat in einigen Punkten Ähnlichkeit mit dem Vedânta;" cf. A. Schweitzer, Die Weltanschauung der indischen Denker, p. 153: „Ihrem Grundgedanken nach steht die Lehre der Bhagavad-Gītā in naher Verwandtschaft mit der spekulativen Philosophie J. G. Fichte's (1762–1814)." Cf. R. Otto, West-östliche Mystik (2. Aufl.), p. 305: „In der Tat, diese ganze Spekulation, die von Śaṅkara aus den alten heiligen Texten Indiens, aus den Upanishad's geschöpft wurde, und etwa um 800 nach Christo von ihm zum System gebracht wurde, kehrt bei unserem Fichte wieder mit einer Ähnlichkeit, ja mit einer Übereinstimmung, die zunächst einfach verblüffend erscheinen muß." Cf. A. C. Mukerji, Idealistic Trends of Contemporary India, p. 118: „Fichte is a great German thinker, and his statement as to the transference of their characteristics to each other by the ego and the non-ego "is the language of Shankara"."

und wieder auftauchten“[2], zu erblicken, wobei dem ersten, affirmativen, „Sein, Permanenz, Identität, Substantialität und ähnliches“[3] zugeordnet werden könnten, dem zweiten, negativen, „eine semikritische philosophische Einstellung, die, während sie Identität, Substantialität und Dauer verwirft, Differenz, [diskrete] Eigenschaften (*dharmas*) und Impermanenz affirmiert“[4], dem dritten, synthetischen, „ein gewisses Bewußtsein von der Inadäquatheit der Erklärungen, die von der ersten und zweiten Alternative angeboten wurde“[5], ein Bewußtsein, das „versucht, die Schwierigkeiten zu überwinden, Wirklichkeit durch ein einziges begriffliches Muster zu interpretieren, indem es gleichzeitig beide primäre Alternativen zuläßt“[6], und dem vierten Lemma letztlich die „agnostische oder skeptische“[7] bzw. die nihilistische (*ucchedavāda*)[8] Haltung.

Doch woher diese Attitüden? Sie sind, wie bereits erwähnt, unvollkommene Auslegungen der Kognitionsstruktur selbst. Heißt das, daß die Vernunft am Ende etwa einen Quadrupeden zutage fördert? Verschieben wir die Antwort noch ein wenig. Schwieriger als Charakteristiken philosophischer Tendenzen in bezug auf die Setzungsextreme zu sammeln ist es, in ihnen die Grundverfassung von Welterkenntnis zu

---

[2] P. Della Santina, Madhyamaka Schools in India, p. 130.

[3] P. Della Santina, Madhyamaka Schools in India, p. 130.

[4] P. Della Santina, Madhyamaka Schools in India, p. 171.

[5] P. Della Santina, Madhyamaka Schools in India, p. 184.

[6] P. Della Santina, Madhyamaka Schools in India, p. 184.

[7] P. Della Santina, Madhyamaka Schools in India, p. 130.

[8] Cf. P. Della Santina, Madhyamaka Schools in India, p. 189; zu dieser Zuordnung allgemein cf. auch T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism pp. 130–131.

erschauen. Die Bekanntschaft mit der nach-kant'schen Transzendentalphilosophie bietet hierin aber eine mächtige Hilfe an. Ihr Ausgangspunkt war eindeutig die Grundkonstellation von Realität versus Idealität, ähnlich, übrigens, wie schon in den Parteien der Gigantomachia, die Platon vorführt.[9]

Kein Dogmatismus konnte einsichtig machen, wie beide Bereiche zueinandergebracht werden können, die Dinge »in« den Kopf und das Erkennen zu den Dingen »hinaus«. So, vereinfacht gesprochen, die Problemstellung. Daß aber in der Sinnenwirklichkeit die entscheidende Grundlage allen Wissens gegeben sein müsse, darüber war man sich ziemlich einig.[10] Sein ist zunächst präsent in der Anschauung, besser: im Angeschauten. Ihm gegenüber bleibt das es merkbar Machende in alltäglichen Vollzügen unthematisiert, ja es »ist nicht«: perspektivisches Nichts. Es ist das andere des Sinnenfälligen, das andere des Seins somit, Unsein, Unsinnliches, Bewußtsein, der relative Begriff. Von beispielloser Einfachheit ist schon Gorgias' Aufweis, daß die *phronoúmena*, das Ersonnene, nicht Seiendes sind (*ouk éstin ónta*).[11]

---

[9] Cf. Platon, Sophistes 246a; cf. J. G. Fichte, Fichtes Werke, 5.433–~435 (Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre.).

[10] Cf. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B355/A298: „Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an (λ_1) …" Cf. o.c. B359/A302; idem, Was heißt: sich im Denken orientieren? A304 ≙ ⟨ed.⟩ W. Weischedel, Werke, 5.267; J. G. Fichte, Fichtes Werke, 5.346–347 # 13 (Rückerinnerungen, Antworten, Fragen.); A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung 1, Buch 1, § 9 ≙ Sämtliche Werke, 1.79–80; Platon, Politeia 509c–511e (Liniengleichnis); Aristoteles, Metaphysica A.1. 980^a21–29.

[11] Cf. Gorgias, apud: Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 7.77–82; idem, apud: Pseudo-Aristoteles, De Melisso Xenophane Gorgia 980^a9–19; cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 2.57.

Doch hat die Beschreibung dieser Konfiguration nur so lange Gültigkeit, als wir an der Intention zum Anschaulichen, zum Wahrnehmbaren (der Welt) festhalten. Wie sollte das Denken denn nichts, gar nichts sein? Jede Form von Reduktionismus, sei es ein sensualistisch-realistischer, sei es ein mentalistisch-idealistischer, versucht die eine Seite auf die andere zu verkürzen. Während letzterer die Sinnenwelt zur Illusion degradiert und letztlich ohne Reales oder Seiendes im Nihilismus landet, in einer Traumwirklichkeit, die nicht einmal mehr die Beweise derer, die sie postulieren, als wirklich, d.h. wirksam sichern könnte, diese also als gegenstandslos im wörtlichen Sinne zurücklassen müßte, behandelt ersterer das Mentale, indem er dieses vollständig auf Stoffliches, Sinnliches zurückführen will, als ein Nichts, mit Hilfe dessen die Beweisführung aber immer abgewickelt werden muß.

„According to the philosopher J. J. C. Smart and his followers (and there are plenty of them), to say that the mental is reducible to the physical is to say that there will be a science with a complete set of laws which enables us to describe and explain human actions as well as expressions of thoughts, intentions, and feelings without employing any mentalistic terms such as 'consciousness', 'sensations', 'thoughts', 'feelings', etc. This, in turn, means that the mental does not exist."[12]

Kurz gesagt, jeder Beweis eines dieser weltanschaulichen Extreme kommt schon zu spät, insofern er eine Situation voraussetzen muß, in der das Zueinanderkommen, die Ver-

[12] R. Puligandla, An Encounter with Awareness, p. 62; in einer Fußnote weist der Autor darauf hin, daß 'consciousness' weder ein mentalistischer noch ein physikalistischer Begriff sei, er aber hier angeführt werde, weil er in der westlichen Philosophie und Psychologie als ein solcher aufgefaßt werde.

Mittlung bereits stattgehabt hat. Selbst wenn es dem nach »außen« orientierten Bewußtsein zunächst nicht auffällt, in ihm findet sich immer schon ein Strukturmoment, dessen Verwandtschaft mit dem dritten Lemma unserer Thesentetraktys ins Auge springt. Es repräsentiert totale Relationalität, Identität von Differentem, In-Differenz, Sein in Koinzidenz mit Anderssein (Nichts).

Von dieser Stelle aus könnte vielleicht deutlich werden, warum die Tiefsinnigen von der begriffenen, d.h. begrifflich fixierten Realität mit der paradoxen Formel vom nichtseienden Sein oder seienden Nichtsein reden, Hegel von der Identifikation von Sein und Nichts,[13] Schelling davon, „… daß ein jedes Seyende zugleich Seyendes und Nichtseyendes seyn müsse, indem das Seyn eben das Nichtseyende an ihm ist“[14], oder Heidegger davon, daß ‘das Seyn durchstrahlt vom Nichts wese’[15], ‘das Sein als Sein nichte’[16], und ‘im Sein des Seienden das Nichten des Nichts geschehe’[17], was einen modernen Autor veranlaßt hat, zu konstatieren: „The classic third lemma position is a Heideggerian pluralism, which is founded – in our terms – on a Taoist *plenum* of sorts.“[18] Nach

---

[13] Cf. G. W. F. Hegel, Werke, 5.82–115.

[14] Schelling, Die Weltalter, p. 27; zur ontologischen Differenz cf. auch idem, Die Weltalter, pp. 20, 65.

[15] Cf. M. Heidegger, Gesamtausgabe, 65.483.

[16] Cf. M. Heidegger, Wegmarken, p. 356.

[17] Cf. M. Heidegger, Wegmarken, p. 114.

[18] R. Magliola, Derrida on the Mend, p. 165; cf. o.c., p. 211[83]: „When taken as universal, the third lemma is paradoxical, and ‘mystical’ in a monist and, in Derridean terms, ‘logocentric’ way.“ Cf. M. Heidegger, Gesamtausgabe, 65.101: „Seiend und doch nicht; und ebenso Sein: nichthaft und doch gerade Seiend … und erst so bekommt das Entweder–Oder seine Schärfe und seinen Ursprung.“

der Diktion der späteren «Wissenschaftslehren» Johann Gottlieb Fichtes wäre dieser Kante das „absolute Durch, d.h. der ursprüngliche Begriff, oder die Vernunft“[19], „ein bloßes Durcheinander“[20], beizugesellen, der „Urbegriff“, das „Licht“, das „absolute Wissen“. „Das absolute Wissen ist eine Einheit von Sein und Denken, ein reines Vermitteltsein beider, absolute Tätigkeit, nun aber nicht mehr als reine Ichheit, sondern als Synthesis der beiden Momente Sein und Denken.“[21]

Damit aber nicht genug. Wäre der Schlußpunkt des Vernünftigen hiermit erreicht, es bliebe nur ein Sein, bestimmt durch Widerspruch, als Quasi-Nihil, *coincidentia oppositorum*, von welchem Sein-Nichts man selbstverständlich Rechenschaft verlangen müßte, wie es denn a) entweder zu einer Koinzidenz zusammenfinden oder b) zu einer Opposition auseinandergehen könnte, wenn man a') von der Grunddichotomie von Sein und Denken, oder b') der Grundeinheit von Sein an sich ausginge, welches nun gerade als das an sich

---

[19] J. G. Fichte, Wissenschaftslehre. 2. Vortrag im Jahre 1804, p. 103 ≙ Gesamtausgabe, 2.8.154.32–33; cf. o.c., pp. 68–69, 104 ≙ 2.8.100/104, 2.8.156/158.

[20] J. G. Fichte, Wissenschaftslehre. 2. Vortrag im Jahre 1804, p. 85 ≙ Gesamtausgabe, 2.8.128.17–18.

[21] H. M. Baumgartner, Die Bestimmung des Absoluten, p. 328; dort auch die Nennung einiger Äquivalente; es wäre zu prüfen, ob und wie Fichtes drei „Grundsätze“ der ›Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre‹ des Jahres 1794 (cf. Fichtes Werke, 1.91–123) mit den Lemmata eins mit drei zusammenzubringen, und wie Fichte zu Lemma vier fortgeschritten ist; cf. J. G. Fichte, Gesamtausgabe, 1.5.56–57 (Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre.) ≙ Fichtes Werke, 4.42–43; einen sehr interessanten Ansatz dazu liefert H. Girndt, Das »Ich« des ersten Grundsatzes der GWL in der Sicht der Wissenschaftslehre von 1804[2]; danach wären aus dem ersten Grundsatz sowohl Lemma 3 wie 4 zu konstruieren, welcher dann wohl im Sinne des aristotelischen *noûs poiētikós* aufgefaßt werden müßte.

Widerspruchsfreie gefordert ist. Gesetzt, die bisherigen drei Momente unserer Kognitionsstruktur: Sein, Bewußtsein, Bewußt-Sein, erwiesen sich als notwendige, so fehlte zu einer hinreichenden Beschreibung der Form des Mentalen das gemäß absoluter Wahrheitsforderung Kontradiktionsfreie.

Doch woher es nehmen, wenn uns kein Element der Anfangskonstellation verbleibt, der Bestimmungsshorizont ausgeschöpft ist, und durch eine Iteration sich der Widerspruch nur fortzeugte? Es wird angezeigt in seinem In- und Ansich, seiner Ab-solutheit, durch die Zurücknahme der Momente von Sein und Begriff, Sein und Nichtsein, einzeln wie vereint, die das Begreifen als durch Reflexion selbstwidersprüchlich aufscheinende Dipole von *determinatio* und *negatio* immer an es heranträgt: weder–noch, erschlossen eben aus einer Metareflexion, diesmal über das »Tritolemma«. In Fichtes System hat diesen Platz das „Urabsolute", „reines Licht" etc., das sich in der Identität und Selbstgleichheit des Wissens, der Evidenz, des Gefühls, der Gewißheit ankündigt.[22] „Das Absolute als der Grund der synthetischen Einheit von Sein und Denken ist deshalb zu charakterisieren als die reine Einheit ohne Disjunktion, als das reine Licht, als das innere Sein und Leben des Lichtes oder auch als die absolute Negation des Begriffs, das für den Begriff Unbegreifliche."[23]

---

[22] Cf. dazu J. G. Fichte, Darstellung der Wissenschaftslehre [1801/02], Ms. pp. 35r–v; idem, Wissenschaftslehre. 2. Vortrag im Jahre 1804, pp. 13–14 ≙ Gesamtausgabe, 2.8.18–20; bei F. H. Bradley „feeling" oder „immediate experience" genannt; im Vedānta oft *aparokṣa-anubhūti* = unmittelbare Erfahrung, oder, personal: *upadraṣṭṛ*, *paridraṣṭṛ*, *sākṣin*, *adhyakṣa* = Zeuge, Beobachter, Zuschauer, cf. dazu: A. K. Coomaraswamy, Time and Eternity, pp. 137–138^{+69}; idem, Selected Papers, 1.407^{2}–408; idem, Selected Papers, 2.225; idem, The Transformation of Nature in Art, p. 200^{52}.

[23] H. M. Baumgartner, Die Bestimmung des Absoluten, p. 328; einige Äquivalente sind o.c., pp. 328–329, genannt; das „Hyperabsolute", das

Die gesamte Struktur wird von Fichte in einer einzigen Darstellung zusammengefaßt[24]:

A

xyz . SD

Nach unseren Vorstellungen sind dafür folgende Entsprechungen mit den Lemmata anzunehmen:

S (Sein) ≙ (λ_1)

D (Denken) ≙ (λ_2)

. (Punkt = Wissenschaftslehre = bloße Genesis) ≙ (λ_3)

A (Absolutes = „Wahrheit und Gewißheit an und für sich")[25] ≙ (λ_4)

xyz sind nach Fichte Modifikationen von A, die in S und D vorkommen,[26] und bei Kant drei Absoluta bildeten: x = sinnliche Erfahrung; z = moralische Welt; y = gemeinschaftliche, doch unerforschliche Wurzel von x und z.[27]

Wer beim Studium der «Wissenschaftlehre» gemäß unserem Raster eine vollkommene Trennschärfe in der Begrifflichkeit vermißt, der sollte dies nicht nur auf Fichtes „Suche

---

der Autor Fichte unterstellt, konnten wir (bisher) nicht verifizieren; es stellt u.E. eine unbesehene Übernahme aus J. H. Loewe, Die Philosophie Fichtes nach dem Gesammtergebnisse ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza, p. 61 (und andere pp.), dar; durch diesen Ausdruck wollte, wie es scheint, Loewe die «Wissenschaftslehre» eher in Mißkredit bringen.

[24] J. G. Fichte, Wissenschaftslehre. 2. Vortrag im Jahre 1804, p. 33 ≙ Gesamtausgabe, 2.8.52.19.

[25] J. G. Fichte, Wissenschaftslehre. 2. Vortrag im Jahre 1804, p. 17 ≙ Gesamtausgabe, 2.8.24.19.

[26] Cf. J. G. Fichte, Wissenschaftslehre. 2. Vortrag im Jahre 1804, p. 18 ≙ Gesamtausgabe, 2.8.24.30–2.8.26.29.

[27] Cf. J. G. Fichte, Wissenschaftslehre. 2. Vortrag im Jahre 1804, pp. 19–20 ≙ Gesamtausgabe, 2.8.24–2.8.32; man beachte auch dabei die Entsprechung mit den ersten drei Extremen.

nach der optimalen Vermittlungsform“[28] zurückführen, nein, gewisse Oszillationen sind sozusagen der Schwierigkeit geschuldet, die daraus entsteht, daß in der reinen Re–flexion Objektivieren und Objektiviertes in eine kaum durchdringliche Nähe zueinander geraten, und die Analyse nur bei äußerster Strenge, mit Hilfe dessen, was Karl Jaspers „methodische Kontrolle“[29] nennt, gelingt. Fichte weiß das und er rückt seine Ausführungen selbst zurecht:

„Bei Gelegenheit des Schema (…) sagte ich, die W.-L. stehe im P u n k t e. Ich bin gefragt worden, ob sie nicht vielmehr in A stehe. Die bestimmteste Antwort ist, daß sie eigentlich und der Strenge nach in keinem von beiden, sondern im Vereinigungspunkte beider steht. A für sich ist objektiv, und darum innerlich todt; so soll es nicht bleiben, sondern genetisch werden. Der Punkt ist bloß genetisch. B l o ß e Genesis ist überhaupt Nichts; auch ist hier gar nicht bloße Genesis, sondern die b e s t i m m t e Genesis des absolut qualitativen A gefordert worden; – Einheitspunkt. Dieser Einheitspunkt kann nun allerdings unmittelbar, und in demselben verschwebend und aufgehend realisirt werden, und was wir als W.-L. innerlich (ich sage innerlich, und uns selber verborgen) sind, ist diese Realisation; aber er kann in seiner Unmittelbarkeit nicht ausgesprochen oder nachconstruirt werden; denn alles Aussprechen oder Nachconstruiren = Begreifen, ist in sich mittelbar.“[30] Müßte nach einer noch rigideren Strenge die Wissenschaftslehre nicht nur zwischen den

---

[28] J. Widmann, *Johann Gottlieb Fichte*, p. 35; cf. l.c.: „..Fichte suchte hierbei auch ständig die *Terminologie* zu verbessern. Das hieß praktisch, daß er die Kernstrukturen der Wissenschaftslehre unter immer neuen Formulierungen und Ausleuchtungen zur Darstellung brachte.“

[29] K. Jaspers, Notizen zu Martin Heidegger, p. 123 # 98.

[30] J. G. Fichte, Wissenschaftslehre. 2. Vortrag im Jahre 1804, p. 33 ≙ Gesamtausgabe, 2.8.52.18–2.8.54.1.

Konstitutionsmomenten drei und vier des Geistigen, sondern zwischen allen vieren stehen?[31]

Nun kann freilich der Vorwurf an Fichte nicht ausbleiben, daß er damit immer noch in der Sphäre des Begreifens oder der Vernunft befangen ist. Das Absolute selbst ist nur „Absolutes", postuliertes Absolutum. Ganz richtig, würde er antworten, insofern hat mein Treiben rein formalen Charakter. „Wissenschaftslehre, richtiger: Wissenschaftsleere."[32] Die vier Füße der Reflexion sind bloße Strukturmomente, erschaut aus einer Reihe von Re-flexionsschleifen, graduiertem Denken über das jeweils Gedachte, Objektivierte, mit dem Anfangspunkt der sprachlich gegliederten Wahrnehmungswirklichkeit.

Keinesfalls darf man den häufig begangenen Platonischen Fehler wiederholen, aus einer Hierarachie, die sich aufgrund der unterschiedlich leichten oder schweren denkerischen Erschließbarkeit und Bemerklichkeit, aufgrund von Re-flexionen, Metareflexion, aus einer Phänomenologie ergibt, auf eine ontologisch-ontogenetische oder axiologische Ordnung der Niveaus zu schließen, d.h. Genesis, Geltung und Wertung durcheinanderzuwürfeln in einem Bereich des reinen Denkens. Genesis, das noch angemerkt, ist nur im Feld der *empeiría*, des Objektiven, Sinnenfälligen statthaft, sonst müßte es

[31] Cf. H. Girndt, Die fünffache Sicht der Natur im Denken Fichtes, p. 119: „Als fünfte und letzte, sich über alle anderen Ansichten erhebende und sie zusammenschließende Sicht bleibt schließlich die philosophische Theorie. Sie ist frei von allen Einseitigkeiten partieller Einstellungen und schwebt als Theorie über allen affektiv gebundenen Weltansichten."

[32] A. Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral § 11 ≙ Sämtliche Werke, 3.711.

gelingen, grundlos zu begründen, das Begründen selbst, es wegdenkend, zu begründen, es so wieder hinzudenkend.[33]

Beim Schweigen, der Absolutheit und Abgeschiedenheit (*vi-mukti*; *vi-viktatā*) wären wir erst, wenn wir das durch vollkommene Darstellung der Mentalstruktur denotierte und postulierte existentiell erfahren hätten. Jetzt leuchtet auch ein, warum Nāgārjuna alle vier *anta*-s, diese für seine Demonstration gebrauchend, verneint. Zählt man sie zu dem von ihnen Be-deuteten, dann kommt man bei Nichtunterscheidung ihrer Vorzeichen auf fünf. Welche Freude müßte den begeisterten Freimaurer Fichte dabei ergriffen haben.[34] Zählt man aber Negation und Affirmation eigens, so kommen wir auf eine Summe von neun Konstituenten: Erkennen – ein Neunfüßler.[35]

---

[33] Cf. H. M. Baumgartner, Über die Widerspenstigkeit der Vernunft, sich aus der Geschichte erklären zu lassen, pp. 42–43, 56–58, 62–64; H. Girndt, Evolutionstheorie und transzendentaler Gedanke; cf. K. Marx, Die Frühschriften, p. 247.

[34] Wie leicht ließen sich unsere Ausführungen mit der Darstellung der „fünf Hauptstandpuncte der möglichen Weltansicht" bei Fichte parallelisieruen, wie sie H. Girndt, Die fünffache Sicht der Natur im Denken Fichtes, vorgelegt hat; einigermaßen bruchlos auch in die Explikation der Fünffachheit der Vollendungsweisen des Wissens in der «Wissenschaftslehre» von H. Gliwitzky, Einleitung in: J. G. Fichte, Wissenschaftslehre 1805, pp. LVII–LXIV; ausführlicher dazu H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 483–530. Belegstellen zu Fichtes Freimaurerei in unserem Kapitel 14c (Schluß).

[35] Angesichts unserer Forschungsresultate müssen wir J. Combès fragen, ob er nicht gewisse Ähnlichkeiten zu dem von ihm aus Damaskios' ›Prinzipienschrift‹ extrahierten Schema zugestehen würde, und worin sie bestünden, cf. J. Combès, Damascius et les hypothèses négatives du Parménide; idem, Damascius lecteur de Parménide; idem, L'un humain selon Damascius; idem, Négativité et procession des principes chez Damascius; für Pythagoreer oder Kabbalisten sei noch die Möglichkeit angedeutet, daß zusätzlich zu den neun ein weiterer »Fuß« addiert werden könnte, faßte man die gesetzte Seite

Daß wir Fichte übrigens nicht ganz ohne kompetente Rückendeckung bei unseren Ausführungen herangezogen haben, liegt nicht nur darin, daß dieser selbst in einer propositionalen Tetralemmatik, Pendant der strukturtheoretischen, die nicht weit entfernt ist von der buddhistischen, die Nachbarschaft des Wahrheitssinns seiner «Wissenschaftslehre» zu dem orientalischer Lehren im Stile des Vedānta und Buddhismus kundtut:

„Das absolute *selbst* aber ist kein Seyn ($-\lambda_1$), noch ist es ein Wissen ($-\lambda_2$), noch ist es Identität, oder Indifferenz beider ($-\lambda_3$): sondern es ist eben – d a s a b s o l u t e (λ_4) – und jedes zweite Wort ist vom Uebel.“[36] Das Absolute aber ist „die unzertrennliche Einheit, … absolute und an sich weder Sein noch Denken, sondern $\frac{A}{D.S}$.“[37], und, wichtigst, selbst nur „relativer Begriff“[38], und damit „in der *Als Form*, durchaus, u.

insgesamt als weiteren Summanden: Dekapode.

[36] J. G. Fichte, Gesamtausgabe, 3.5.113.1–3 # 620 (Brief an Schelling vom 15. 1. 1802); fast verbatim auch in: idem, Darstellung der Wissenschaftslehre [1801/02], Ms. p. 9r, (≙ Meiner-Ausgabe, p. 19): „Das absolute ist weder ein Wissen ($-\lambda_2$), noch ist es ein Seyn ($-\lambda_1$), noch ist es Identität, noch ist es Indifferenz beider ($-\lambda_3$), sondern es ist durchaus bloß und lediglich das Absolute (λ_4).“

[37] J. G. Fichte, Wissenschaftslehre. 2. Vortrag im Jahre 1804, p. 17 ≙ Gesamtausgabe, 2.8.24.33–34; mit Änderung o.c., 2.8.25.34–36 (Copia); in der Copia dieser Vorlesung findet sich folgende Darstellung (l.c.[Fn.] ≙ Gesamtausgabe, 2.8.25.36 (Copia):

$$\begin{array}{ll} A. - & A \\ & \wedge \\ & S \quad D. \end{array}$$

[38] J. G. Fichte, Wissenschaftslehre 1805, Ms. p. 5v3.3 (Meiner-Ausgabe, p. 22): „Absolut ist selbst ein relativer Begriff, nur denkbar im Gegensatze mit dem *relativen*; u. ich wünschte das K[un]ststück, den ersten ohne das lezte zu denken, angestellt zu sehen.“ Cf. o.c., Ms. pp. 3v3–5; 16r3; 18v1; idem, Wissenschaftslehre. 2. Vortrag im Jahre 1804, pp. 95–96 ≙ Gesamtausgabe, 2.8.142–146; idem, Darstellung der

schlechthin *leer* … Bloß u. lediglich ein *formales* absolute.“[39] „Absolute Negation des Begriffes, welche für die W.-L., die doch ihr Wesen im Begriffe hat, wohl ewig = 0 bleiben dürfte, und nur im Leben zur Position wird $[(\lambda_5)=(-\Lambda)]$.“[40] Genauso ist „Die Wirklichkeit .. eben nicht *wirklich*. Als Nichts läßt sie sich ableiten, u. ists.“[41]

Wissenschaftslehre [1801/02] (Meiner-Ausgabe), pp. 222–223; cf. S. Dasgupta, Indian Idealism, p. 78: „“The thing-in-itself”, says Nāgārjuna, “is as much a relative concept as all relational things that are popularly perceived to be true”; …“

[39] J. G. Fichte, Wissenschaftslehre 1805, Ms. p. 34r8.1–4.

[40] J. G. Fichte, Wissenschaftslehre. 2. Vortrag im Jahre 1804, p. 96.27–29; cf. p. 111 ≙ Gesamtausgabe, 2.8.146.8–10; cf. 2.8.169; zur „Leere“ der Wissenschaftslehre cf. idem, Fichtes Werke, 2.247; 5.470–471; 10.318–319; idem, Wissenschaftslehre 1805, Ms. p. 1r2; idem, Darstellung der Wissenschaftslehre [1801/02], (Meiner-Ausgabe) p. 225 ≙ Fichtes Werke, 2.161–162; eine mathematisierende Interpretation des „Nullum“ in der Philosophie Fichtes liefert J. Widmann, Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens nach Joh. Gottl. Fichtes Wissenschaftslehre 1804^2, pp. 65–66, 69–72 (dort auch die Erwähnung von Leere, Dao und Nirvāṇa als Entsprechungen), 268–271; idem, Johann Gottlieb Fichte, pp. 56–59, 206–207; auch in der Prajñāpāramitā-Literatur wird festgestellt, daß *nirvāṇa* bloßer Begriff ist, cf. Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā 2.3, ⟨tr.⟩ E. Conze, pp. 98–99; cf. R. Pandeya, Indian Studies in Philosophy, p. 75[1]: „This statement of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā (Calcutta, 1932), p. 40, clearly states Nirvāṇa also to be a mere concept.“ (mit Bezug auf den vom Verfasser zitierten Original-Passus) O. Franke, Der „Negativismus“ in der alten Buddhalehre, p. 342, nennt diesbezüglich eine weitere Stelle in derselben Weisheitsschrift und als vermutlichen Ursprungsort dieser Idee innerhalb des Buddhismus den Pāli-Kanon, Majjhima-Nikāya, 1. Sutta, p. 4; daß das *nirvāṇa* nicht existiert, und damit auch kein *saṃsāra*, findet sich *expressis verbis* bei: Candrakīrti, Madhyamakavṛttiḥ (Prasannapadā), ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, p. 289.1: *tadevaṃ nirvāṇamapi nāsti tadabhāvānnāsti saṃsāra iti.*

[41] J. G. Fichte, Wissenschaftslehre 1805, Ms. p. 37r1.4–5.

Wer diese, oder besser: wer das Absolute selbst in voller Bewußtheit „leben“ wollte, müßte sich „in das Intelligible [Copia: Intelligiren] verlieren, und es giebt sogar an seinem Orte eine Kunst, mit Bewußtsein sich darin zu verlieren.“[42] Viele Einschätzungen der «Wissenschaftslehre» sind fehlgegangen, weil sie diese „Kunst“, die Mystik nämlich, als ihr Ziel ausgegeben haben.[43]

---

[42] J. G. Fichte, Wissenschaftslehre. 2. Vortrag im Jahre 1804, p. 35.12–14 ≙ Gesamtausgabe, 2.8.56.9–11; cf. H. Gliwitzky, Einleitung in: J. G. Fichte, Wissenschaftslehre 1805, p. XX.

[43] Cf. W. Lütgert, Die Religion des Deutschen Idealismus und ihr Ende, 2.118: „Für Fichte ist der Idealismus selbst Mystik. … Für Fichtes Idealismus ist die Sinnenwelt ein Schein, der aus dem Ich hervorbricht.“ Ähnlich urteilen A. Schweitzer, Die Weltanschauung der indischen Denker, p. 11; A. Schopenhauer, Paralipomena, Kap. 1 § 10 ≙ Sämtliche Werke, 5.17; weitere Stellungnahmen zur „Mystik“ Fichtes: D. Mahnke, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, pp. 9–10; J. H. Loewe, Die Philosophie Fichtes nach dem Gesammtergebnisse ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza, pp. 170–171; W. Weischedel, Skeptische Ethik, p. 56; J. Schmucker-Hartmann, Logik des Verstehens, p. 141[31]; E. Benz, Die Mystik in der Philosophie des deutschen Idealismus, pp. 295–296; idem, Schelling, p. 23; J. Mühlethaler, Die Mystik bei Schopenhauer, p. 239; H. Schwarz, Ekkehart der Deutsche, pp. 26, 41; É. Bréhier, Histoire de la philosophie 3.621; H. Finke, Meister Eckehart und Johann Gottlieb Fichte verglichen in ihren religiösen Vorstellungen, pp. 5–8, 57; F.-W. Wentzlaff-Eggebert, Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit, pp. 230–236; H. M. Baumgartner, Die Bestimmung des Absoluten, pp. 335, 340; fragend: J. A. Taber, Transformative Philosophy. A Study of Śaṅkara, Fichte, and Heidegger, p. 90; daß es sich bei der intellektuellen Anschauung nur um die schematische Vernichtung des Begriffs handelt, erkannten: F. Medicus, Die religiöse Mystik und die klassische deutsche Philosophie, pp. 159, 162–163, 165, 169 (obwohl er weiter von „Mystik“ spricht); E. Hirsch, Die idealistische Philosophie und das Christentum, pp. 56–66; K. Gloy, Der Streit um den Zugang zum Absoluten, pp. 46–47; cf. auch S. E. Rodhe, Zweifel und Erkenntnis, p. 193; J. v. Hofe, J. G. Fichtes religiöse Mystik nach ihren Ursprüngen untersucht, p. 14; in dem interessanten, doch nicht

Rückhalt für unsere Interpretation finden wir auch durch eine Anmerkung des größten Fichte-Gelehrten überhaupt, Reinhard Lauth, dem man trotz der Kenntnisse indischer Weisheitslehren, welche in seinem Werk über Dostojewskij aufblitzen[44], sicherlich nicht der Orientschwärmerei bezichtigen kann. Um sein (antidialektisches) Argument pro Fichte contra Hegel zu untermauern, zitiert er Meister Gotamo:

„Gautamo Buddha pflegte dialektische Philosophen von der Art Hegels mit der vierfachen Alternative abzuweisen: 'es gibt', 'es gibt nicht', 'es gibt sowohl als auch: es gibt nicht' und 'es gibt weder, noch gibt es nicht'. Das freie Spekulieren kann auch zu der Position der Nichtidentität der Identität und Nichtidentität fortgehen, und zwar im Sinne des Nichtbehauptens von … Das würde jeder Behauptung ihre rationale Basis entziehen, ihm aber damit auch jede Möglichkeit nehmen, sich zu legitimieren."[45] Ob diese Schützenhilfe

unproblematischen Essay: A. Omine, Intellektuelle Anschauung und Mystik, werden die unterschiedlichen Aspekte der intellektuellen Anschauung Fichtes und Schellings diskutiert, gegeneinander- und der Mystik entgegengestellt; eine Verhältnisbestimmung von transzendentaler Vernunftansicht, Religion, Mystik und Mystizismus bei Fichte gibt W. Janke, Entgegensetzungen, pp. 83–95; Stellungnahmen Fichtes zur Mystik: J. G. Fichte, Fichtes Werke, 2.160, 304–305; 4.151; 5.427–431, 447; 10.329–330; Stellungnahmen Fichtes zur schematischen Vernichtung des Wissens: J. G. Fichte, Darstellung der Wissenschaftslehre [1801/02], Ms. pp. 64r–v, 66v, 79r, 85r; o.c. (Meiner-Ausgabe), p. 224; idem, 3ter Cours der W. L. 1804, Ms. p. 22v; idem, Vorlesungen der W. L. Im Winter 1804. 1ste., Ms. pp. 26r, 27v; idem, Wissenschaftslehre. 2. Vortrag im Jahre 1804, pp. 96, 104, 110–111 ≙ Gesamtausgabe, 2.8.142–146, 2.8.156–2.8.169; 2.8.164–2.8.168.

[44] Cf. R. Lauth, „Ich habe die Wahrheit gesehen", pp. 166, 225, 245, 427, 435, 462; diese Hinweise verdanke ich Herrn Dr. Manfred Negele.

[45] R. Lauth, Hegel vor der Wissenschaftslehre, p. 130; zitiert wird: K. E. Neumann, Aus den Reden des Gotamo Buddhos, Leipzig o.J. [1921], S. 21.

durch strukturelle Ähnlichkeit ihre Berechtigung hat? Würde es der bedeutende Fichte-Protagonist wohl auch in unseren Darlegungen anerkennen?

Nur einen modernen Versuch, die *catuṣkoṭi* bewußt als Elementarschema zur Wirklichkeitsbeschreibung zu lesen, haben wir bisher gefunden. Es handelt sich um das kurze Essay eines englischsprachigen Forschers.[46] Ganz besonders wichtig scheint uns dabei, daß die Annäherung zum Tetralemma via Wittgenstein vollzogen wird, von einem Denker aus also, den man offiziell gerne als frei von transzendentalmetaphysischen Hirngespinsten ausgibt, dabei unterschlagend, daß er seine Metaphysik-Reduktionen entlang klassischer Philosophen, insbesondere Arthur Schopenhauers, der Skeptiker und Mystiker entwickelt hat, wie aus seinen Schriften herauszulesen ist. Da der kreative Autor die Essenz seiner Reflexionen selbst auf einen kurzen Abschnitt zusammengezogen hat, wollen wir die Neugier auf den gedrängten und mehr als lesenswerten Artikel einfach damit weiter schüren, daß wir diesen Absatz übersetzend zitieren, in der Hoffnung, es mögen sich dadurch einige Geister angesprochen fühlen, den Faden aufzunehmen und weiterzuspinnen:

„Auf der Basis unserer Exposition der buddhistischen vierfachen Logik und der ihr zugrundeliegenden Metaphysik können wir jetzt die nicht-westliche Metaphysik, die der TVLA [Tractatus Version des logischen Atomismus]' implizit ist, hinsichtlich vier Alternativen oder Lemmata formulieren. Diese können wie folgt dargestellt werden: Lemma 1: die Welt ist die Totalität atomarer Tatsachen im logischen Raum (TLP 1.1, 1.3, 2.04, 2.063); Lemma 2: die Welt ist nicht die Totalität atomarer Tatsachen im logischen Raum; Lemma 3: die Wirklichkeit ist beides, die Existenz und Nichtexistenz

[46] Cf. T. T. Tominaga, Wittgenstein's *Tractatus* and Buddhist "Four-Fold Logic".

von Sachverhalten (TLP 2.06); und Lemma 4: Objekte existieren weder noch existieren sie nicht."[47]

[47] T. T. Tominaga, Wittgenstein's *Tractatus* and Buddhist "Four-Fold Logic", p. 186; meine Erklärung der Abkürzung in eckigen Klammern; TLP steht für Tractatus Logico-Philosophicus; zu Lemma 4 zitiert der Autor: L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen # 50; ich schlage vor, dazu noch o.c. # 304, zu lesen.

5b Der *Ātman* als »Vierfüßler« in den Upaniṣads

pā́do 'sya víśvā bhūtā́ni tripā́d asyāmṛ́taṃ diví ‖
tripā́d ūrdhvá úd ait púruṣaḥ pā́do 'syehā́bhavat
púnaḥ ‖[48]

Wir bleiben noch einige Augenblicke auf wissenschaftlichem Neuland und bitten unsere Leser, auch die anschließenden Ausführungen eher als Landkartenskizzen für künftige gedankliche Forschungsunternehmungen, denn als einen abgeschlossenen Bericht breit angelegter Studien zu betrachten. Was wir andeuten wollen, ist der merkwürdige Tatbestand, daß schon im Indien des späten Altertums die »Füße« des menschlichen Geistes, wie sie oben umrissen wurden, bekannt gewesen sein müssen, da sie in einer Upaniṣad der Ära um das Jahr 500 n. Chr.[49] unter Rückgriff auf die ältesten Śruti-s (Offenbarungsschriften), eindeutig beschrieben sind, und, was noch frappanter, letztlich in eine propositionale Tetralemmatik eingebunden sind, die über das Bewußtsein vom

---

[48] Ṛg Veda 10.90.3b–4a ≙ ⟨ed.⟩ T. Aufrecht 2.387–388 (von mir an die Standard-Transliteration angeglichen): „Ein Fuß/Viertel (*pādo*) von Ihm (*'sya*) ist alle (*viśva*) Wesen (*bhūtānī*), drei Füße/Viertel (*tripād*) von Ihm (*asya*) unsterblich (*amṛtaṃ*) im Himmel (*divi*). Mit drei Füßen (*tripād*) ist Der Mensch (*puruṣaḥ*) hoch erhaben (*ūrdhva ud ait*), ein Fuß/Viertel (*pādo*) von Ihm (*asya*) wurde dagegen (*punaḥ*) hier (*iha*) seiend (*abhavat*)." Cf. Chāndogya-Upaniṣad 3.12.6; Ṛg Veda 1.164.45, kennt die gleiche Einteilung hinsichtlich *vāk*, der Rede, Sprache: sie ist eingeteilt (*parimitā*) in vier Viertel (*catvāri padāni*); nur die wissenden Brahmanen (*brāhmaṇā ye manīṣiṇaḥ*) kennen (*vidur*) sie; drei Viertel bleiben verborgen (*guhā*), das vierte ist, was die Menschen reden (*manuṣyā vadanti*).

[49] Cf. V. Bhattacharya, The Āgamaśāstra of Gauḍapāda, Introduction, pp. XLVI sq., LXXVI, CI^{+17}.

Zusammenhang beider, wie es der oder die Verfasser gehabt haben müssen, kaum einen Zweifel aufkommen läßt.

Wichtig auch zu betonen, daß dieses Werk, die Māṇḍūkya-Upaniṣad,[50] wie die Verwandschaftsverhältnisse zu ihrem Satelliten, der ›Gauḍapādīya-Kārikā‹, i.e. dem ›Āgamaśāstra‹, auch zu bewerten sein mögen,[51] unter massivem mahāyānistischem Einfluß entstanden sein dürfte, wie insbesondere die Terminologie ausweist.[52] Daß diese Spekulationen traditionales Gewicht besaßen, zeigt sich daran, daß es einige Nachdichtungen von ihnen gibt, welche gewissen Sektenansprüchen unterstellt wurden, aber in den Kanon der Upaniṣad's aufgenommen sind: z.B. die Nṛsiṃhapūrvatāpanīya-Upaniṣad,[53] die Nṛsiṃhottaratāpanīya-Upaniṣad[54] und die Śrīrāmottaratāpinyupaniṣad.[55]

---

[50] Als Text legen wir zugrunde: Māṇḍūkya-Upaniṣad, ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, pp. 20–21; cf. ⟨ed.⟩ V. Bhattacharya, The Āgamaśāstra of Gauḍapāda, Appendix I A, pp. 223–225, ⟨tr.⟩ o.c., Appendix I B, pp. 226–228.

[51] Cf. V. Bhattacharya, The Āgamaśāstra of Gauḍapāda, Introduction, p. X[1]; contra: C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, pp. 239–241.

[52] So stellt S. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, 1.425[1], z.B. fest: „So far as I know the Buddhists were the first to use the words *prapañcopaśaman śivam*."

[53] Nṛsiṃhapūrvatāpanīya-Upaniṣad, ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, pp. 218–227 ≙ ⟨tr.⟩ P. Deussen, Sechzig Upaniṣad's des Veda, pp. 753–776; der relevante Passus: Nṛsiṃhapūrvatāpanīya-Upaniṣad 4.1–2.

[54] Nṛsiṃhottaratāpanīya-Upaniṣad, ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, pp. 227–236 ≙ ⟨tr.⟩ P. Deussen, Sechzig Upaniṣad's des Veda, pp. 777–801; relevante Passage: Nṛsiṃhottaratāpanīya-Upaniṣad, 2. Khaṇḍa.

[55] Śrīrāmottaratāpinyupaniṣad, ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, pp. 401–405 ≙ ⟨tr.⟩ P. Deussen, Sechzig Upaniṣad's des Veda, pp.

sarvaṃ hyetadbrahmāyamātmā brahma so'yamātmā catuṣ-pāt ‖[56]: „Wahrlich (*hy-*), alles (*sarvaṃ*) dieses (*etad-*) ist Brahman (*brahma-*), dieses (*ayam-*) Selbst (*ātmā*) ist Brahman (*brahma*), es (*so-*), dieses (*'yam-*) Selbst (*ātmā*) ist vierfüßig (*catuṣ-pāt*) [(Λ)=(λ_{1-4})]." Erläuterung: *pādaḥ* heißt im Sanskrit nicht nur „Fuß", sondern auch „Viertel".

(λ_1) *jāgaritasthāno bahiḥprajñaḥ saptāṅga ekonaviṃśatimukhaḥ sthūlabhugvaiśvānaraḥ prathamaḥ pādaḥ* ‖[57]: „Im Wachzustand (*jāgarita-*) wesend (*sthāno-*), das Erkennen nach außen gerichtet (*bahiḥ-prajñaḥ*), siebengliedrig (*sapta-aṅga*), neunzehnmündig (*ekonaviṃśati-mukhaḥ*), das Grobe genießend (*sthūla-bhug-*) ist *vaiśvānaraḥ* (den Menschen gemeinsam, »Herr Allgemein«), der erste (*prathamaḥ*) Fuß (*pādaḥ*)." Lassen wir die Siebengliedrigkeit und Neunzehnmündigkeit,[58] die im nächsten Vers wiederholt werden, weg, so können wir den Sinn ohne weiteren Kommentar mit dem, was wir das „Reale", das Sinnliche nannten, koinzidieren sehen; ebenso entspricht die Numerierung: Fuß 1, d.h. 1. Viertel. In der sehr alten Chāndogya-Upaniṣad, die das Vorbild für diese Argumentation abgibt, wird dieses Viertel mit *prakāśavat*, das Schein-, Erscheinungs-, Manifestations-, Expansions-, Diffusions-, Lichthafte, betitelt und mit dem Symbol des Stieres, dem Symbol für das Erdhafte »verziert«.[59] Vielleicht ist noch eine Bemerkung angebracht, bevor wir

818–826; relevanter Passus: Śrīrāmottaratāpinyuaniṣad 3.

[56] Māṇḍūkya-Upaniṣad 2.

[57] Māṇḍūkya-Upaniṣad 3.

[58] Zur Erläuterung dieser Attribute des *ātman/brahman* cf. V. Bhattacharya, The Āgamaśāstra of Gauḍapāda, Appendix I B, p. 226[1–2].

[59] Cf. Chāndogya-Upaniṣad 4.5.2–3 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 55.

zum nächsten Fuß des *ātman/brahman* weiterschreiten: Der Weltenherr/Die Person/Der Mensch (*puruṣa*) in vierfüßiger Gestalt ist schon im Ṛg Veda 10.90.3–4 vorfindlich[60]; er wird vorgestellt als mit einem Fuß manifestiert in allen Wesen, mit den restlichen im Himmel verweilend, und dürfte die Urform jener Vierfüßler sein, die wir hier aufmarschieren lassen. Hätten wir nicht schon in einem früheren Kapitel die Anspielung eines modernen Buddhologen zitiert, daß die in *catuṣkoṭi*-Manier abgespulten vier Antinomien von der Endlichkeit usw. im Brahmajāla-Sutta in gerader Linie bis zum Puruṣasūktam, gemeint der hier zitierte Vers des ›Ṛg Veda‹, hinaufreiche,[61] so müßten wir es jetzt tun, nicht aber ohne hinzuzufügen, daß es uns alles andere denn klar ist, wie diese Bemerkung am Ende ausgedeutet werden soll.

(λ_2) *svapnasthāno'ntaḥprajñaḥ saptāṅga ekonaviṃśatimukhaḥ praviviktabhuk taijaso dvitīyaḥ pādaḥ* ‖[62]: „Im Traumzustand befindlich (*svapna-sthāno-*), das Erkennen innen (*'ntaḥ-prajñaḥ*), siebengliedrig (*sapta-aṅga-*), neunzehnmündig (*ekonaviṃśati-mukhaḥ*), das völlig Losgelöste/Einsame genießend (*pravivikta-bhuk*) ist *taijasaḥ* (der Glänzende/Hitzige/Scharfe/Schneidende/Kriegerische), der zweite Fuß (*dvitīyaḥ pādaḥ*)." Die Chāndogya-Upaniṣad hat für diesen Quadranten die Charakteristik *anantavat* bereit: was Unendlichkeit/Endlosigkeit/Unbegrenztheit hat/besitzt, und verbildlichend das Symbol des Feuers (*agni*).[63] Man könnte sofort „Feuer und Schwert", „Flammenschwert" assoziieren, Francis H. Bradley's „knife", an das man bei der „dissection" und dem „extract of ideas",

---

[60] Siehe das Motto zu diesem Subkapitel.

[61] Cf. K. E. Neumann, Die Reden Gotamo Buddhos 2.629[27].

[62] Māṇḍūkya-Upaniṣad 4.

[63] Cf. Chāndogya-Upaniṣad 4.6.2–4 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 55.

welche die „Idealität“ und alle „mentalen Konstruktionen“ ausmachen, erinnert sei,[64] das pure Reflektieren, funktional beschrieben als das Unter-Scheidende, Trennende, Scharfe, Aggressive, Vernichtende und Verneinende. Von seinem Seinsstatus aus erscheint es als das selbst Negative, Unbegrenzte, Unbestimmte. Fuß 2, d.h. 2. Viertel: der Begriff, die bloße Idee als Um-Riß.

(λ_3) „… | *suṣuptasthāna ekībhūtaḥ prajñānaghana evānandamayo hyānandabhuk cetomukhaḥ prājñastṛtīyaḥ pādaḥ ‖ eṣa sarveśvara eṣa sarvajña eṣo'ntaryāmyeṣa yoniḥ sarvasya prabhavāpyayau hi bhūtānām* ‖[65]: „… ; im Tiefschlaf befindlich (*suṣupta-sthāna-*), ein Einsgewordener/Geeinter (*ekī-bhūtaḥ*), der eine Geits-/Bewußtseinsmasse ist (*prajñāna-ghana-*), ein wahrlich von Seligkeit Durchdrungener (*eva-ānanda-mayo-*), ein Glückseligkeitsgenießender also (*hy-ānanda-bhuk*), der das Tor zum Wissen (*ceto-mukhaḥ*) ist, das ist *prājñaḥ* (Bewußtheit/Geist)[66], der dritte Fuß (*tṛtīyaḥ pādaḥ*). Er (*eṣa*) ist der Herr des Alls (*sarveśvara-*), Er (*eṣa*) der Allwissende (*sarvajña-*), Er (*eṣa*) der innere Lenker (*'ntar-yāmy-*), Er (*eṣa*) der Schoß von allem (*yoniḥ sarvasya*), denn (*hi*) Er ist Entstehen und Vergehen (*prabhava-apyayau*) der Wesen (*bhūtānām*).“ Die Chāndogya-Upaniṣad wiederum hatte hier schon *jyotiṣmat*, das Lichthafte, Durchsichtige, Leuchtende stehen. Mit diesem Terminus pflegte man auch den geistigen Zustand zu bezeichnen, der durch *sattva-guṇa*, die höchste Eigenschaft der dreigliedrigen Qualitätenlehre des Sāṃkhya

---

[64] Cf. F. H. Bradley, The Principles of Logic, p. 586.

[65] Māṇḍūkya-Upaniṣad 5b–6.

[66] Zur Konnotation von *prājña* cf. P. T. Raju, Structural Depths of Indian Thought, p. 38^{43}; ad *prajñāna-ghana* bzw. *prajñātman – prónoia – pro-gnosis* cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.236^{14}; 2.57^{+26}; idem, Time and Eternity, pp. $114–115^{+17}$.

(und Vedānta) charakterisiert ist, wörtlich: Eigenschaft der Seiendheit/Gutheit[67]. Zugeordnetes Tier: *haṃsaḥ*, die Wildgans der Schwan, vertretend den Luftraum über den Wassern.[68]

(λ_4) *nāntaḥprajñaṃ na bahiḥprajñaṃ nobhayataḥprajñaṃ na prajñānaghanaṃ na prajñaṃ nāprajñam ‖ adṛṣṭamavyavahāryamagrā-hyamalakṣaṇamacintyamavyapadeśyamekātmapratyayasāraṃ prapañcopaśamaṃ śāntaṃ śivamadvaitaṃ caturthaṃ manyante sa ātmā sa vijñeyaḥ ‖*[69]: „Als weder innerlich bewußt (*na-antaḥ-prajñaṃ*) noch nach außen (*na bahiḥ-prajñaṃ*), noch nach beiden Seiten (*na-ubhayataḥ-prajñaṃ*), keine Geist-/Bewußtseinsmasse (*na prajñānaghanaṃ*), weder bewußt (*na prajñaṃ*) noch unbewußt (*na-aprajñam*), nicht wahrgenommen (*adṛṣṭam*), nicht zu gebrauchen/behandeln (*avyavahāryam*), ungreifbar (*agrāhyam*), bestimmungslos (*alakṣaṇam*), undenkbar (*acintyam*), nicht bezeichenbar (*avyapadeśyam*), als den, dessen Essenz in der Gewißheit/Evidenz der Einheit/Identität des Selbst besteht (*eka-ātma-pratyaya-*

[67] Cf. A. K. Sarkar, Changing Phases of Buddhist Thought, p. 145: „The understanding of *ignorance* of deep-sleep, for example, as mentioned in different Upaniṣads, is just a direct experience, which is not dependent upon any reflective consciousness, nor can be conceived as reproduced in the waking condition, because that condition of waking is not present in the deep-sleep condition; only the basic meditative condition is present in the deep-sleep condition; that meditative condition is neither a reflective consciousness of waking or dream state, nor is it an ignorance of deep-sleep, but is a distinct self-shining ever-present continuum of experience, – an uncontradicted and undifferentiated presence, untouched by the transient states, and self-sufficient, as an integral consciousness and possibility."

[68] Cf. Chāndogya-Upaniṣad 4.7.2–4 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 55.

[69] Māṇḍūkya-Upaniṣad 7; cf. Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 4.3.21–32; Subāla-Upaniṣad 5.

sāraṃ)[70], Beruhigung der begrifflich-vorstellungshaften Zerstreuung/Vielheit/Illusion (*prapañca-upaśamaṃ-*), friedlich (*śāntaṃ-*), selig/ruhig/gnädig/verzeihend (*śivam*), nondual (*advaitaṃ-*) denken sie (*manyante*) das Vierte (*caturthaṃ*). Er (*sa-*) ist der Ātman (*ātmā*), Er (*sa-*) ist zu erkennen (*vijñeyaḥ*) [(λ_5)=(−Λ)]." Für den vierten Grad[71] gibt die uralte Vorlage das Charakteristikum *āyatana-vat*, eine Stätte, Bleibe, Wohnung, ein Heim, einen Ruheplatz habend; das zugeordnete Symboltier: *madguḥ*, der Tauchervogel oder Fisch (aber auch eine Art von Schlange), Bewohner des nassen Elements unter den Lüften.[72] Die gegebene Konnotation von *āyatanavat*/*āyatanavān*[73] wurde von der späten ›Śrīrāmottaratāpinyupaniṣad‹[74] metaphysisch weiter ausgedeutet zu *sarva-adhiṣṭānaḥ* (Allgrundlage[75]). Unter Berufung auf P. Deussen[76] darf man es also vielleicht wagen, auslegend mit „grundhaft", d.h. „der Grundhafte" zu übersetzen. Schon in der vedischen Epoche wurde das Unbestimmte, noch Undifferenzierte des Anfangs

---

[70] Cf. dazu Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 4.3.32.

[71] Die Sarvasāra-Upaniṣad 1, ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 253, nennt das *turīyam* = *caturtham* = das Vierte: „*bhāva-abhāva-rahitaṃ*", das vom Seienden und Nichtseienden Abgeschiedene; cf. K. Nārāyaṇasvāmi Aiyar, Thirty Minor Upaniṣads, p. 14 # 5.

[72] Cf. Chāndogya-Upaniṣad 4.8.1–4 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, pp. 55–56.

[73] Cf. z.B. die Übersetzung von S. Gambhīrānanda, p. 277: „Āyatanavān (Possessed of an Abode)".

[74] Śrīrāmottaratāpinyupaniṣad 3 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 402; cf. Sarvasāra-Upaniṣad 10 (Zählung nach K. Nārāyaṇasvāmi Aiyar, Thirty Minor Upaniṣads, p. 16).

[75] Cf. P. Deussen, Sechzig Upaniṣad's des Veda, p. 822.

[76] Cf. P. Deussen, Sechzig Upaniṣad's des Veda, p. 124: „der Stützenhafte".

mit dem Wasser in Verbindung gebracht: „… the »Waters« are literally *peut être, bhaviṣya*“[77]. Wenn Schelling folglich von der „Potenz“, dem „Mögen“ und der „Möglichkeit“, der „Magie“, „Maja“ und der „Indifferenz“ als vom „Minimum des Seyns“ spricht, was wir noch vorführen werden, dann ist er im Einklang mit den ältesten Mythologemen und Philosophemen der Menschheit.

Eine andere Ordnung der Elementarzustände gibt die späte ›Nṛsiṃhapūrvatāpanīya-Upaniṣad‹[78]: Dem ersten Fuß entspricht *pṛthivi* (Erde) und der A-Laut; dem zweiten *antarikṣam* (Luftraum, Zwischenraum zwischen Himmel und Erde) und der U-Laut; dem dritten Fuß *dhyauḥ* (Himmel, Empyreum) und der M-Laut; dem vierten endlich *soma-lokaḥ* (Soma-, Nektarwelt) und der AUM-Laut bzw. OM-Laut.[79]

---

[77] A. Coomaraswamy, The Vedas, p. 9; cf. o.c., pp. 5–7, 32, 57–58, 67–68; idem, Selected Papers, 1.405–411; idem, Selected Papers, 2.224; idem, The Darker Side of Dawn, p. 2; cf. Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 4.3.32; Ṛg Veda 10.129.3; cf. S. Radhakrishnan, Indian Philosophy, 1.102^2, wo zusätzlich auf Genesis 1.2 verwiesen wird.

[78] Nṛsiṃhapūrvatāpanīya-Upaniṣad 2.1 ≙ ⟨tr.⟩ P. Deussen, Sechzig Upaniṣad's des Veda, pp. 760–761 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 220.

[79] Ad A-U-M = OM im Zusammenhang mit der Vierfuß-Anatomie des *Ātman* cf. insbesondere: Māṇḍūkya-Upaniṣad 8–12; Gauḍapāda-Kārikā 1.19–29; Śaṅkara-Bhāṣya zu diesen Stellen; zu bedenken wäre angesichts der symbolischen Zuordnung der Elementarzustände zu den Vierteln des Selbst der metaphysische Zusammenhang dieser mit jenen und zusätzlich der des fünften Elements (*ākāśa*) mit der gesamten Konstellation; eine Ähnlichkeit der Lehre von der Vierfachheit des *ātman/brahman* mit der Tetraktys- oder Tetrasis-Lehre der Pythagoreer scheint uns unbestreitbar, gerade dann, wenn man folgende Anordnung der Viertel unterstellte (vorläufiger Versuch zu Beginn meiner diesbezüglichen Forchung; näher, präzisierend und korrigierend ging ich auf die Pythagoreisch-Platonische Prinzipienlehre in H. P. Sturm, Alt-Akademische Erledigung der Metaphysik, pp. 51–67, ein):

Eine Element-für-Element-Vergleichung unserer Ausführungen zur indischen Vierfuß-Anatomie des *ātman*, deren es ohne explizite Nennung von Füßen in der gesamten Upanischadensammlung mehrere gibt,[80] mit denen der Fichtischen «Wissenschaftslehren», würde zu viel Raum einnehmen, als daß sie hier geleistet werden könnte. Nur noch eines darf ich abschließend dokumentieren, wie die Viergliedrigkeit des

---

ápeiron (λ_1) – *péras* (λ_2) – *aóristos duás* (λ_3) – *monás*/*'én* (λ_4);

Ähnliches gilt für Platon's Lehre von den vier *génē*; cf. Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 3.153–154; idem, Adversus Mathematicos 10.260–283; Simplikios, In Aristotelis Physicorum ⟨ed.⟩ H. Diels, p. 503.10–18; Proklos, Parmenides usque ad finem primae hypothesis, ⟨edd.⟩ R. Klibansky / C. Labowsky, pp. 38.25–41.10; die meisten dieser und weitere relevante Textstellen bei Aristoteles sind abgedruckt in: K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre, pp. 529–541 (Anhang); cf. o.c., pp. 73–104; unser Kapitel 14aα.

[80] Cf. Sarvasāra-Upaniṣad 5–13 (K. Nārāyaṇasvāmi Aiyar, Thirty Minor Upaniṣads, pp. 13–14); Sarvopaniṣad 1–2 ≙ ⟨ed./tr.⟩ S. Madhavananda, pp. 36–38; Kaivalya-Upaniṣad 12–14, dort auch die Rede von den drei Städten oder Burgen (*puratraya*) für die ersten drei Zustände; Maitrāyaṇyupaniṣad 7.11.7–8 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, pp. 192–193; cf. A. K. Coomaraswamy, Buddha and the Gospel of Buddhism, pp. 189–194, doch macht diese Darstellung einen eher verwirrenden Eindruck; äußerst lehrreich dagegen der Hinweis desselben Autors auf die Entsprechung der vier Modalitäten des *ātman* und der vier Körper (*kāya*) der Expositionen des Maitreya im Buddhismus: cf. A. K. Coomaraswamy, Elements of Buddhist Iconography, p. 85[116]; ohne große Interpretationsleistung ist aus den Schriften des Vijñānavāda ein viergliedriger Aufbau des Erkennens herauszulesen, cf. die zusammenfassende Darstellung der Lehre Vasubandhu's bei C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, pp. 117–118: *vijñaptimātra* (λ_4) – *ālayavijñāna* (λ_3) – *mananal/kliṣṭa manovijñāna* ($\lambda_{(1+2)}$) – *manovijñāna* (λ_2) – *viṣaya-vijñapti* (λ_1); die genauen Parallelen dazu im Advaita Vedānta gibt der Verfasser, unserer Argumentation entsprechend, o.c., p. 123; zur Konstruktion Asaṅga's cf. o.c., p. 113; es wäre interessant, die von T. McEvilley, Plotinus and Vijñānavāda Buddhism, pp. 184–187, gefundene Übereinstimmung der Hypostasen Plotin's mit der *trisvabhāva*-Lehre des Vijñānavāda

Geistigen auch den alten Indern als eine Vierstufigkeit vor das innere Auge getreten ist: *indriyāṇi parāṇyāhurindriyebhyaḥ paraṃ manaḥ | manasastu parā buddhiryo buddheḥ paratastu saḥ* ‖[81]: „Die Sinne sind hoch, sagt man (*indriyāṇi parāṇy-āhur-*) (λ_1), höher als die Sinne das Denken (*indriyebhyaḥ paraṃ manaḥ*) (λ_2); höher aber als das Denken die Einsicht (*manasas-tu parā buddhir-*) (λ_3), was aber jenseits der Einsicht ist: Er (*yo buddheḥ paratas-tu saḥ*) (λ_4)." *indriyebhyaḥ parā hyarthā arthebhyaśca paraṃ manaḥ | manasastu parā buddhirbuddherātmā mahānparaḥ* ‖[82]: „Denn höher als die Sinne ($\lambda_{1.1}$) sind die Dinge ($\lambda_{1.2}$) (*indriyebhyaḥ parā hy-arthā*), und

unter Berücksichtigung unserer Forschungshypothesen zu überdenken und zu reformulieren; cf. A. K. Sarkar, Changing Phases of Buddhist Thought, p. 153; in einer kleinen Studie zur Ideenlehre Meister Eckharts wird von uns einmal gezeigt werden, dies allerdings mit einiger Rekonstruktionskunst, daß der Magister aus Hochheim in den ›Pariser Quaestionen‹ 1 und 2 dem Erkenntnisaufbau eine zirkulär geschlossene Viergliederung zugrunde legt: „*anima*" (λ_4), der eigentlich die „*scientia dei*" zuzuordnen wäre, und die „*verum ens*" und Prinzip ihrer – „*potentia naturalis*" ist, des „*intellectus*" (λ_3), welcher wiederum den „*locus*" darstellt für – die „*species aut formae*" (λ_2), die er zum „*principium*" seiner „*operatio*" hat, und die qua „*intelligere*" – vom „*obiectum*"/„*ens*" (λ_1) verursacht werden und „*esse*" erhalten; sieht man von Schwankungen der Eckhartschen Spekulationen ab, so müßte seine theologische Vierfaltigkeit folgendermaßen rekonstruiert werden: Vater/Gottheit (λ_4) – Sohn/Logos/Schöpfer/Gott (λ_3) – Heiliger Geist (λ_2) – Kreatürliches (λ_1).

[81] Bhagavad-Gītā 3.42; die exakte Entsprechung werden wir im Kapitel 13c vorstellen: N. Cusanus' »*quattuor mentales unitates*«.

[82] Kaṭha-Upaniṣad 1.3.10 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 7; daß sich die Stufung o.c. 1.3.11, über das *avyaktam* (Unmanifestierte) zum *puruṣa* (Person/Mensch) fortsetzt, gibt in bezug auf ihre Gesamteinschätzung nicht nur uns, sondern auch indischen Kommentatoren seit langem einige Rätsel auf; cf. o.c. 1.3.3 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 7: *ātman* (Selbst/Geist) = Wageneigner (λ_4) – *buddhi* (Intellekt/Noûs) = Wagenlenker (λ_3) – *manas* (Ratio/Dianoia) = Zügel (λ_2) – *śarīra* (Leib/Körper) = Wagen (λ_1).

höher als die Dinge das Denken (λ_2) (*arthebhyaś-ca paraṃ manaḥ*); höher aber als das Denken die Einsicht (λ_3) (*manasas-tu parā buddhir*), höher als die Einsicht der Große Ātman (λ_4) (*buddher-ātmā mahān-paraḥ*)." „Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen (λ_1) an, geht von da zum Verstande (λ_2), und endigt bei der Vernunft (λ_3), über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens (»λ_4«) zu bringen."[83]

Die mögliche Verwandtschaft der Füße des *ātman* mit den drei *guṇa*-s und dem *avyakta*, den drei Eigenschaften und dem Unmanifestierten im Sāṃkhya, wollen wir nur andeuten.[84] Von hier aus wäre weiter zu fragen nach den Analogien zur indischen Kastenordnung – wie auch Platon's Seelenlehre und Klassen der Gesellschaft.[85] Wir müssen den Leser um eine eigenständige Zusammenschau bitten, dürfen aber, weil es für unsere Thematik besonders relevant ist, die Tetralemmatik des Verses 7 der Māṇḍūkya-Upaniṣad noch eigens vergegenwärtigen. Eindeutig werden die Füße der ersten drei Lemmata: Sinnenorientierung; Innenorientierung; Geeintheit

---

[83] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B355/A298.

[84] Cf. Tejobindu-Upaniṣad 1.4–7 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 262.

[85] Cf. V. Vitsaxis, Plato and the Upanisads, pp. 81–86; S. Radhakrishnan, Eastern Religions and Western Thought, p. 147; idem, Indian Philosophy 1.503[2]; A. N. Marlow, Hinduism and Buddhism in Greek Philosophy, p. 82s.; zitiert sei noch eine interessante Bemerkung: A. K. Coomaraswamy, Hinduism and Buddhism, p. 30: „ … wenn wir von den vier Kasten denken, sie repräsentierten die Essenz der Hindu-Gesellschaft, repräsentiert das super-soziale und anonyme Leben des wahrhaft Armen, der freiwillig alle Rechte und Pflichten aufgibt, ihre Quintessenz." Die Sache mit der »Quintessenz« möge man bitte im Gedächtnis behalten. Die Thematik wird präzise und konzise dargestellt in H. P. Sturm, Altindische Vierfüßler (चतुष्पात्), pp. 343–401

bzw. Tor zum Wissen, All-Wissender, auf dem obersten Rang durchweg verneint. Es bleibt nur noch ein unbedeutender positionaler Rest: Gewißheit bzw. Offenbarkeit so wie Ruhe oder Huld. Ansonsten nur das Nein, das „*na-na*“, nein, nein, weder–noch, des vierten Bereichs. Dies ist die »Tetarto-Tetralemmatik«, wie sie für den Vedānta typisch ist,[86] wobei gesagt werden muß, daß das *caturtham* oder *turīyam* bzw. *turyam*, das Vierte gar nicht mehr rein ontologisch fixiert, sondern als sprachlich-denkerische Weisung zum höchsten, übersprachlich, ultra-diskursiv Erreichbaren zu verstehen ist.

Dem wird die Muṇḍaka-Upaniṣad z.B. durch die Scheidung der niedereren von der höheren Erkenntnis gerecht: „»Zwei (*dve*) Wissen[sarten] (*vidye*) sind zu wissen (*veditavye iti*), … , die höhere (*parā*) und auch (*ca-eva-*) die niederere (*aparā ca*)«“[87], und die Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad, indem sie vom *satyasya satyam-iti*, von der Seiendheit/Wahrheit der Seiendheit/Wahrheit spricht.[88] Unser Text der Māṇḍūkya-Upaniṣad berücksichtigt diesen Umstand durch den Zusatz *manyante*: sie denken; dieses wird als nur vorletztes Ziel durchsichtig, indem ihm das erfahrende Erkennen, *vijñeyaḥ*, in der grammatikalischen Form eines Gerundivums (*participium necessitatis*) als Soll auferlegt wird.

Trotzdem bleibt der Fußabdruck des *ātman* durch eine Linie ontologisierenden Dogmatismus gezeichnet. Gingen

---

[86] Einige indirekte und undeutliche, nicht voll durchdachte Winke auf die Zusammengehörigkeit der »Füße« mit einer Erkenntnisgradation und den Lemmata finden sich bei: S. M. Shaha, The Dialectic of Knowledge and Reality in Indian Philosophy, pp. 16, 89–95, sie sind allerdings so vage, daß sie hier nicht zitiert zu werden brauchen.

[87] Muṇḍaka-Upaniṣad 1.1.4 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 16.

[88] Cf. Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 2.3.6 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 96.

wir von derselben Konstellation in Form einer prädikativen Aussagereihe (S[ubjekt]-P[rädikat]) aus, so könnten wir zur ersten Annäherung durchaus die Beschreibung eines indischen Pandits dieses Centenniums heranziehen: „die beiden Teilaspekte von S werden als getrennte und dann als vereinigte verneint, um letztlich zu zeigen, daß S an sich, oder als ein ungeteiltes Ganzes jenseits beider, P und non-P ist“[89], wobei in unserem Falle zu beachten ist, daß das dritte Lemma hier nicht nur eine einfache Addition der beiden ersten Kanten verkörpert. Was gesagt werden soll: Daß dieses Syntagma via »Tetartolemma«, das die Negationen der vorhergehenden Viertel komplettiert, das *epékeina*, das Jenseits, das *param* oder *atītam*, ja *parātparam*[90] (Jenseits des Jenseits) oder *paramātparam*[91] (Überhöchste) denotieren soll, und schließlich in einen Selbstwiderspruch mündet, den ich, indem ich mir den genialen Ausdruck eines modernen Buddhologen borge, und ihn entfremde, als den die mystizistische Rede, durch ihren Selbstumwurf zum *mueîn* hin ent-setzenden Fehler, herausstellen will: den „mystake“[92]. Träfe er trotzdem und unmöglicherweise zu, wäre die Wirklichkeit ewig stumm geblieben, unerkannt und unerkennbar, und nicht einmal das, denn stumm ist nur, was der Sprache, unerkennbar nur, was der Erkenntnis entbehrt. Wir hätten nichts gesagt. Da hilft auch nicht ein umgepoltes Quadrangel, bei dem die ersten drei Positionen, d.h. alle vier pan-logisch gesetzt sind, wie es in der ›Īśā-Upaniṣad‹ tatsächlich vorkommt: *tadejati*

---

[89] D. M. Datta, Identity, Contradiction and Excluded Middle, p. 238.

[90] Muṇḍaka-Upaniṣad 3.2.8; cf. I. C. Sharma, Some Critical Conclusions, pp. 325, 329.

[91] Tejobindu-Upaniṣad 11, Text nach ⟨ed./tr.⟩ S. Madhavananda, Minor Upanishads, p. 32.

[92] R. M. Gimello, Mysticism and Meditation, p. 190.

tannaijati taddūre tadvantike | tadantarasya sarvasya tadu sarvasyāsya bāhyataḥ ‖[93]: „Dieses (*tad-*) bewegt sich (*ejati*) (λ_1), Dieses (*tan-*) bewegt sich nicht (*naijati*) (λ_2); Dieses (*tad*) ist entfernt (*dūre*) (λ_1), Dieses (*tad-*) ist [sehr] nah (*v-antike*) (λ_2). Dieses (*tad-*) ist in (*antar-*) all (*sarvasya*) diesem (*asya*) (λ_3); Dieses (*tad-u*) ist [auch] außerhalb (*bāhyataḥ*) von all (*sarvasya*) diesem (*asya*) (λ_4).“

Was gilt denn nun? Wohl keines uneingeschränkt und alle bedingt, wenn man weiß, wie ’s gemeint ist. Am »Ende« ist es eben der (das) „Eine Un-endliche“ (*eko-’n-antaḥ*)[94], „Dies ohne Hände und Füße“ (*tad-apāṇipādaṃ*)[95], „einfüßig, zwei-, drei-, vierfüßig, fußlos“ (*ekapadī dvipadī tripadī catuṣpadyapad*)[96] wie Gāyatrī, fußlos, spurlos (*padāt-cyutam*)[97] wie der Buddha (*apadaṃ*)[98]: „…Śeṣa, i.e., Ananta, the World Serpent, the Swallower in whom all possibilities whatever are latent

---

[93] Īśā-Upaniṣad 5 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 1.

[94] Maitrāyaṇyupaniṣad 6.17 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 185.

[95] Muṇḍaka-Upaniṣad 1.1.6 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 16; cf. Śvetāśvatara-Upaniṣad 3.19 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 137.

[96] Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 5.14.7 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 125.

[97] Tejobindu-Upaniṣad 1.7 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 262; der Text: ⟨ed.⟩ S. Madhavananda, Minor Upaniṣads, p. 31, lautet wie folgt: *saṃghāta-eka-pada-ujjhitam* (von Zusammensetzung/Vielheit, Einheit und Viertel/Fuß verlassen; von der Spur der Vielheit und Einheit verlassen); cf. Mahābhārata XII.239.23–24, zitiert bei Śaṅkara, Gauḍapāda-Kārikā-Bhāṣya 4.95 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 8.535: *sarvabhūtātmabhūtasya samaikārthaṃ prapaśyataḥ | devā api mārge muhyantyapadasya padaiṣiṇaḥ | śakunīnāmivākāśe gatirnaivopalabhyate* (Der aller Wesen Selbst Gewordene, das allen gleiche Ziel entdeckend, über dessen Weg sind auch die Götter verwirrt, die Spur des Spur-/Fußlosen suchend, wie auch der Pfad der Vögel im Raum nicht wahrgenommen wird.).

…“[99]; oder mit den Worten des Poieten aus dem Schwabenlande F. W. J. v. Schelling: „Die Schlange, die in sich selbst zurückgekrümmt ein Bild der Ruhe, ja der Ewigkeit ist, wirkt verderbend, sobald sie sich entrollt, sich aufrichtet. Allgemein wurde daher die Schlange als Symbol jener zweideutigen Natur (jener natura anceps) betrachtet, durch welche, wenn sie sich von innen nach außen wendet, der Umsturz kommt.“[100]

[98] Cf. Dhammapada 179: *taṃ buddham ananta-gocaram apadaṃ kena padena nessatha?* (diesen Buddha, dessen Bereich unendlich, der fuß-/spurlos ist; mit Hilfe welcher Spur kannst du ihm nachspüren/ihn aufspüren?) A. K. Coomaraswamy, The Reinterpretation of Buddhism, p. 585[1], übersetzt wie folgt: „Buddha, whose range is infinite, natheless [nichtsdestoweniger, trotzdem] he hath no foot, – by what track can you trace him?“ Cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.140–141, wo sich auch eine umfangreiche Sammlung dieser Rumpf- und Restwesen bar aller Extrem-itäten findet (beachte: der Nachweis zur Muṇḍaka-Upaniṣad ist bei ihm irrtümlicherweise mit 1.2.6 angegeben, richtig: 1.1.6; cf. idem, Selected Papers, 1.429[24]; 1.447[51–]449; idem, The Darker Side of Dawn, p. 4), deren Stellenwert u.E. dem des von den (vier) Extremen/Kanten Abgeschiedenen (*catuṣ-*) *koṭi-vinirmukta* nahekommen dürfte: *a-pada – an-anta – koṭi-vinirmukta*.

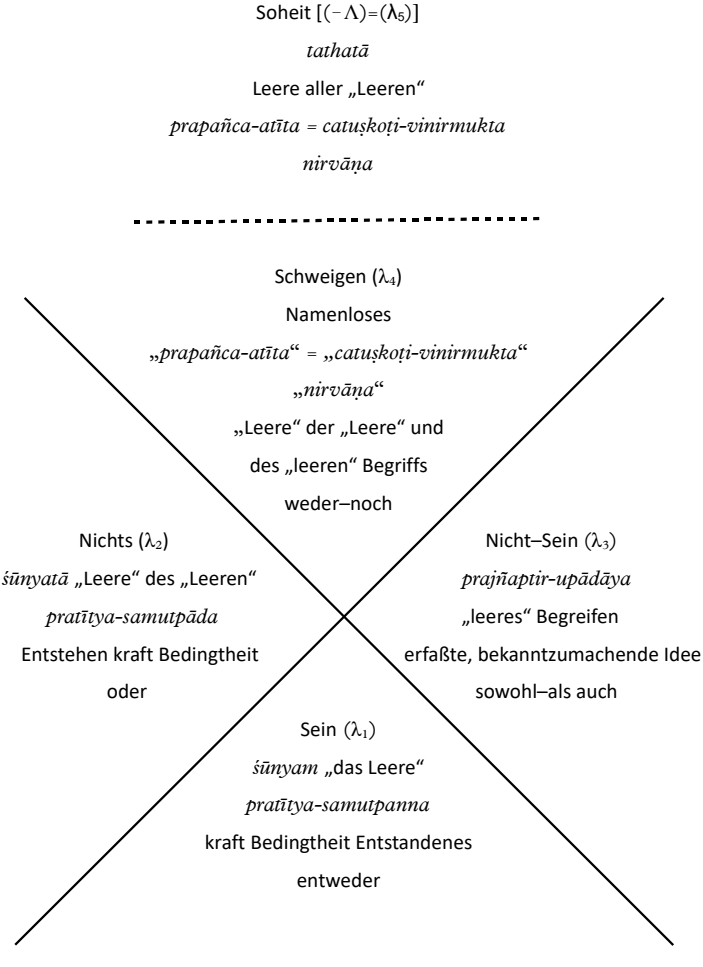
[99] A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.140.

[100] Schelling, Werke, 13.384; cf. idem, Werke 12.151, 399; idem, Urfassung, p. 237; idem, Initia, p. 85; eine kleine Anthologie des Ouróboros werden wir irgendwann einmal vorlegen; manche werden sich dann freilich wundern, daß dieser Archetyp auch bei Denkern wie Fichte, Nietzsche, Heidegger oder Rombach noch in Erscheinung tritt.

5c Einzelne abschließende Bemerkungen

5cα Der vierte Bereich: Dem Schweigen am nächsten

Wollte man die vier Kanten des Setzungsvierecks der Mahāyānin-s mit der Kategorie, die in ihrer Systematik im Zentrum steht, umreißen, dann käme folgendes Schema heraus:



Derart angeordnet springt die Paradoxie dieses Gevierts, dieser vier Bereiche (*catuṣ-prakāra*)[101], wenn sie selbst auch innerhalb der Reflexion unauflösbar bleibt, sofort ins Auge, und zwar deshalb, weil in ihm sein eigenes Außen, mit ihm seine eigene Durchstreichung (Dia-gramm) denotiert werden muß. Das Diagramm reitet also noch das Pferd des Begriffs, was heißt, daß bei seiner letzthinnigen „intellektuellen Unkorrigierbarkeit“[102], wenn es als wahr gelten soll, alle Quadranten ihren Fokus im dritten haben. Dem wird der berühmte und wichtigste Vers 24.18 der ›Kārikā‹ gerecht, sofern er horizontal und »eben« gelesen wird:

yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe | sā prajñaptirupādāya pratipatsaiva madhyamā ‖[103]: „Was (*yaḥ*) bedingtes Entstehen (*pratītya-sam-utpādaḥ*) ist: Leere (*śūnyatāṃ*) nennen wir (*pracakṣmahe*) das (*tāṃ*); diese (*sā*) ist ein referentieller/denotativer (*upādāya*) Begriff [Konnotation] (*prajñaptir-*); dieser genau (*sā-eva*) ist der Mittelweg (*pratipat … madhyamā*).“ Tabellarisch: *pratītyasamutpādaḥ = śūnyatā = prajñaptir upādāya = madhyamā pratipat* ≙ (λ_3): Ontik – Ontologie – Logi.[104]

Damit der Weg nicht endlos beritten zu werden braucht, bedürfen wir sozusagen eines Zügels, der das den Begriffsgalopp zum Halten Bringende de-notiert. „Signifikanterweise müssen Wörter wie tathatā oder Nirvāṇa selbst nicht als

---

[101] Cf. Nāgārjuna, Ratnāvalī 2.15, cf. dazu C. Lindtner, Nāgārjuniana, p. 149[23].

[102] F. H. Bradley, Appearance and Reality, pp. 479, 482–485; idem, Essays on Truth and Reality, p. 273 et al.

[103] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 24.18.

[104] Oder: Ontologie – Epistemologie – Linguistik, cf. R. Pandeya / Manju, Nāgārjuna's Philosophy of No-Identity, p. XXII; in dieser Triplizität genau verfährt auch Gorgias' Vernichtung des Seins.

bedeutend, sondern eher das Bedeuten ausschließend verstanden werden."[105] Wohlverstanden, d'accord, doch heißt das noch lange nicht, wie der Autor gleich im nächsten Satz behauptet, daß „… einmal verstanden, es gesehen werden kann, daß diese Termini überhaupt keine Referenz mit sich bringen und deswegen ihr eigenes Aufhören nach sich ziehen."[106] Eine „Hegelei", um es ironisch zu sagen: „Das Urteil ist die Diremtion des Begriffs durch sich selbst; …"[107] da wäre ja jeder, der diesen Gedanken einmal gefaßt, verstanden und vollzogen hat, schon ein Buddha. Ein bei modernen ultra-dis-ontologischen akademischen Interpreten häufig vorkommender pseudo-mahāyānistischer Übereifer, der nur die Negativform des vom Ārya so schroff abgewiesenen Entstehens aus sich (selbst), „*na svato* …"[108] verkörperte: das Vergehen aus sich selbst, „*na svātmanā nirodho'sti nirodho na parātmanā*"[109].

Die denotative Konnotation *(prajñaptir upādāya)*, durch die das Wesen von Leere (*śūnyatā*) bezeichnet ist, denotiert gewissermaßen ihr eigenes Un-Wesen und müßte, da sie die Ungültigkeit aller objektivierenden Vorstellung (*prajñapti*, *vikalpa*, *prapañca*) letztgültig verkörpert und konnotiert, wohl, wir wollen die These einmal wagen, neben die *docta*

---

[105] P. M. Williams, Language and Existence in Mādhyamika Buddhist Philosophy, p. 324.

[106] P. M. Williams, Language and Existence in Mādhyamika Buddhist Philosophy, p. 324.

[107] G. W. F. Hegel, Werke, 6.304; cf. o.c., 3.386.

[108] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 1.1: nicht aus sich selbst …; cf. unsere Übersetzung im Kapitel 4a.

[109] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 7.32a: Weder gibt es Vergehen aus sich selbst noch Vergehen aus anderem selbst.

ignorantia Nikolaus' von Kues[110], das »sokratische Nichtwissen«[111], die »intellektuale Anschauung« Schellings, der diese explizit für das „Wissen, das … vielmehr ein Nichtwissen ist"[112], „Ekstase", „Erstaunen", „*tò thaumázein*", setzt,[113] gestellt werden, oder (unter einem anderen Aspekt), neben den Fichtischen „Urbegriff" etc., sein „absolutes Durch" oder „bloßes Durcheinander", seine intellektuelle Anschauung; eine absurde Idee, wie es scheint. Ob diesem Stratum der Mādhyamika-Reflexion der Titel *paramārtha-satya* verliehen werden kann, darüber waren sich nicht nur moderne Gelehrte,[114] sondern augenscheinlich auch Nachfolger Nāgārjuna's

---

[110] Cf. N. Cusanus, Philosophisch-theologische Schriften, 1.192–297: De docta ignorantia, Buch 1; o.c., 1.312–517: De docta ignorantia, Bücher 2–3; o.c., 1.520–591: Apologia doctae ignorantiae; cf. insbesondere o.c., 1.197, 523, 534–535, 542–543; cf. Porphyrios (bei Victorinus) I § 19.13 ⟨ed.⟩ P. Hadot: „*in ignoratione intelligibile*"; cf. Augustinus, Epistulae 130.15.28; Augustinus, Confessiones 11.4.6 ≙ Patrologia Latina, 38.811; cf. idem, De doctrina Christiana 1.6 ≙ Patrologia Latina, 3.21.

[111] Cf. Platon, Apologia 21a–d; cf. Diogenes Laërtios, De vitis dogmatis … 2.32; Proklos, De providentia 50–52 (cf. unser Kapitel 10a).

[112] Schelling, Werke, 9.229; weitere loci in den Kapiteln 14a; 14aγ.

[113] Cf. Schelling, Werke, 9.229–230; da die „*ignorance savante qui se connaît*" (B. Pascal, Pensées # 327, cf. o.c. # 267 ≙ ⟨ed.⟩ L. Brunschvicg, p. 481, cf. o.c., pp. 455–456) Gegenstand einer unserer nächsten Studien sein wird, wollen wir hier keine Liste weiterer Referenzen geben, sie wäre ellenlang; nur auf ein Werk soll hingewiesen werden, das eine eklektische, doch lehrreiche Testimoniensammlung zur „learned ignorance" bei Nicht-Skeptikern enthält: W. Hamilton, Discussions on Philosophy and Literature, Education and University Reform, pp. 629–642.

[114] Cf. R. Pandeya, Indian Studies in Philosophy, pp. 75^{4}–76; T. E. Vetter, A Comparison between the Mysticism of the Older Prajñā Pā Ramitā Literature and the Mysticism of the Mūla-Madhyamaka-Kārikā of Nāgārjuna, p. 512; idem, Die Lehre Nāgārjuna's in den Mūla-Madhyamaka-Kārikās, pp. 106^{37}–107; D. J. Kalupahana, Nāgārjuna,

uneinig.[115] Eine Möglichkeit wäre, diese »Wahrheit vom höchsten oder über das höchste Gut« hierfür und für das in ihm Bedeutete, das höchste Gut selbst, *nirvāṇa* nämlich, zu gebrauchen,[116] so daß Zusammenfall (Koinzidenz) gleich Zusammenfallen (Kollaps) bedeutete. Diese geniale Absurdität haben wir oben jedoch schon selber wieder *ad absurdum* geführt. Dann und nur dann, wenn dies zugelassen wäre, erwiese sich die ontologische Umdeutung des Terminus *parama-artha-satya*: Wahrheit vom höchsten Ding/Gut/Sinn/Zweck, vom »Über-Tatsächlichen«, Überwirklichen, durch die Advaitin's in „Seinsheit/Seiendheit der obersten Wirklichkeit, der Überwirklichkeit, des obersten Bereichs", d.h. absolute Wirklichkeit, absolutes, reines Sein, wofür »*satya*« semantisch selbstverständlich geeignet wäre, und wofür denn auch *pāramārthikasattā* stehen könnte,[117] nur als Auslegung eines doppelten gedanklichen Anklangs in den Nāgārjuna'schen Schriften selbst. Und man wird tatsächlich fündig auf der Suche nach einem solchen. Des Mādhyamika „Kritik empirischer Wirklichkeit ist geleitet vom Kriterion metaphysischen

---

pp. 340–341.

[115] Cf. Candrakīrti, Madhyamakavṛttiḥ (Prasannapadā), ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, p. 493.11; cf. D. S. Ruegg, The Uses of the Four Positions of the *catuṣkoṭi* and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism, p. 12.

[116] So könnte P. Della Santina, The Madhyamaka and Modern Western Philosophy, p. 50, mit Hinweis auf Madhyamakālaṅkārakārikā, Vers 75, verstanden werden; in unser Generalschema paßt hingegen nahtlos Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 24.10: *vyavahāramanāśritya paramārtho na deśyate | paramārthamanāgamya nirvāṇaṃ nādhigamyate* ‖ „Unabhängig von der pragmatischen [Wahrheit] (λ_2) kann der höchste Sinn nicht gelehrt, und ohne den höchsten Sinn verstanden zu haben (λ_3), kann Nirvāṇa (λ_4) nicht erlangt werden."

[117] Cf. P. T. Raju, Idealistic Thought of India, p. 101; idem, Thought and Reality, p. 179.

Ranges. Sie bezieht sich auf Sein an sich, Sein in seiner Fülle."[118]

hetupratyayasaṃbhūtā paratantrā ca saṃvṛtiḥ | paratantra iti proktaḥ paramārthas tv akṛtrimaḥ ‖ svabhāvaḥ prakṛtis tattvaṃ dravyaṃ vastu sad ity api | nāsti vai kalpito bhāvo paratantras tu vidyate ‖[119]: „Konvention [wörtl.: Verbergung[120]] (*saṃvṛtiḥ*) ist aus Ursachen und Bedingungen entstanden (*hetu-pratyaya-saṃbhūtā*) (λ_1) und relativ (*paratantrā*) (λ_2); so (iti) wurde das Bedingte (*paratantra*) ausgesprochen (*proktaḥ*) (λ_3). Das höchste Gut/der höchste Sinn und Zweck (*paramārthas*) aber (*tv-*) ist nicht künstlich/fiktiv [ist unbedingt] (*akṛtrimaḥ*), auch genannt (*ity-api*): »Ansichsein (*svabhāvaḥ*), Natur (*prakṛtis-*), Diesheit/Prinzip (*tattvaṃ*), Substanz (*dravyaṃ*), Reales (*vastu*), Sein (*sad-*)« (λ_4); ein eingebildetes Seiendes (*kalpito bhāvo*) ist sicherlich nicht (*na-asti vai*); ein bedingtes (*paratantras-*) dagegen (*tv-*) wird wahrgenommen (*vidyate*)."

---

[118] J. May, On Mādhyamika Philosophy, p. 236; cf. S. Schayer, Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā, p. XXVII: „Die mahāyānistische Antinomienlehre ist metaphysisch fundiert; sie bringt die irrationale Struktur der absoluten Wirklichkeit zum Ausdruck und beseitigt die Wahnvorstellungen (*grāha*) des Realismus und des Pluralismus."

[119] Nāgārjuna, Acintya-Stava 44–45; cf. o.c. 13; die 'skeptische' Analogie dazu findet sich in einem Vers Timon's zum Wesen des Göttlichen und Guten, cf. Sextos Empeirikos, Adversus Mathematicos 11.20; W. Görler, Älterer Pyrrhonismus. Jüngere Akademie. Antiochos aus Askalon, pp. 740–743; die Verblüffung über diese Lehrstücke, die nicht in die Doktrin ihrer jeweiligen Stifter zu passen scheinen, könnte in beiden Lagern von Interpreten ganz einfach zerstreut werden, so man sich entschließen würde, sie mit interkulturellem Doppelblick zu betrachten.

[120] *saṃvṛti* heißt wörtlich Verbergung, leitet sich aber von Pāli „*sammuti*" her; cf. D. J. Kalupahana, Nāgārjuna, Introduction, p. 17: „The terms *sammuti* as well as *vohāra* occur in the early discourses. *Sammuti*, (derived from *sam* + √*man* »to think«) literally means »agreement« and therefore, »convention«. *Vohāra* (Sk. *vyavahāra*) means »usage«."

Nicht die Wahrheit ist Sein und Selbstsein, sondern das durch sie entborgene Letzte, das Sein selbst eben.[121] Wir halten diese analytische Genauigkeit auf alle Fälle für bedeutsam. Dennoch gestehen wir gerne ein, daß auch die gerade zitierte Stelle noch von einer gewissen Suggestivität lebt, und einigen Raum für etwaige Ausdeutungen läßt.

Ist das Sein ohne Bewußtsein nämlich einmal zugelassen, warum sollte dann nicht auch der Recht haben, der eine Wahrheit von nichts, reine Offenbarkeit postuliert (*bodhi?*),[122] oder die hyperbolische Parmenideische Adäquation von *noeĩn* und *eĩnai* und *'oúneken ésti nóēma* (Einsehen und Sein und die Einsicht, daß: „ist"),[123] so wie das emphatische mystische *anṓnumon*, *akatonómaston* (Namenlose, Unnennbare, Unbenannte), *apórrēton*, *árrēton* (Unaussprechliche, Unausgesprochene) und *'uperárrēton*[124] (Überunaussprechliche), *álogon* (Sprachlose/Vernunftlose/Grundlose), *ágnōston* (Unbekannte, Unerkennbare), gar *'uperágnōston*[125] (Überunerkennbare)

[121] Cf. Nāgārjuna, Bodhicittavivaraṇa 94 ≙ C. Lindtner, Nāgārjuniana, pp. 210–211, welche Schrift uns leider nur in tibetisch und englischer Übersetzung vorliegt; sehr wenig konturiert und eher gegen unsere These: o.c. 70–71 ≙ pp. 206–207; eins dürfen wir hier noch bemerken, nämlich, daß wir A. Bharati's Feststellung: „Buddhism has no ontology, no metaphysics;" (A. Bharati, The Tantric Tradition, p. 26), geradezu für einen schlechten Witz erachten; und die, daß eine „Ähnlichkeit" zwischen dem „verdünnten brahman der Vedānta-Monisten und dem buddhistischen *śūnya*" (l.c.) nur dem „Außenseiter" sich ergäbe, mindestens für übertrieben, wenn nicht gar für falsch.

[122] Cf. Nāgārjuna, Bodhicittavivaraṇa 85; idem Niraupamya-Stava 8.

[123] Cf. Parmenides, Fragment B3 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker 1.231.22 zusammen mit o.c., Fragment B8 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker 1.238.3.

[124] Dieser Begriff ist vorfindlich bei: Dionysios Areopagita, De divinis nominibus ≙ Patrologia Graeca, 3.592D.

[125] Ein Terminus von Dionysios Areopagita, De divinis nominibus ≙

usw.?[126] Schon haben wir eine Hyperlemmatik beisammen, wie sie nahezu identisch in der abendländischen und indischen Spekulation auftritt, und hier wie dort als Ausdruck einer höchsten Seiendheit oder Geistigkeit, Jenseitigkeit oder Allpräsenz das Sinnen und Trachten der Wahrheitssucher beflügelt, aber auch zu Ungereimtheiten, Ungenauigkeiten und Mißverständnissen, zum allseits bekannten Zwist und Zank der Vernünftler Anlaß gegeben hat.

Wir allerdings müssen, um zu unserem Ausgangspunkt zurückzukehren, auch an dieser Schaltstelle des Reflektierens in der Mitte bleiben, die Absurdität des Gleichgewichts zwischen Setzung und Entsetzung im „anderen", dem Nichtsein des Denkens, besser: des Gedachten, ausstehen, austragen, ebenso das Ausgesetztsein ins Ur-Teil, dies sofern und solange nur immer gedacht wird. Hegel zeichnet den Charakter des 'gebildeten Geistes', des 'fürsichseienden Selbst' ganz nach unserer Explikation: „Indem es das Substantielle nach der Seite der *Uneinigkeit* und des *Widerstreits*, den es in sich einigt, aber nicht nach der Seite dieser Einigkeit kennt, versteht es das Substantielle sehr gut zu *beurteilen*, aber hat die Fähigkeit verloren, es zu *fassen*."[127] Richtig, aber nicht zu Ende gedacht! Denn das so Gefaßte, Er- und Begriffene, wäre qua drittes Extrem auch wieder nur die Produktion von „Eitelkeit"[128], Uneinigkeit und Widerstreit usw. usf. Das „andere", der Gestalthintergrund[129] ist nicht das

Patrologia Graeca, 3.592D; 3.593B; idem, De mystica theologia ≙ Patrologia Graeca, 3.997A.

[126] Eine Liste analoger gebräuchlicher sanskritischer Termini könnte mit Leichtigkeit erstellt werden.

[127] G. W. F. Hegel, Werke, 3.390.

[128] G. W. F. Hegel, Werke, 3.390.

[129] Eine Diskussion zwischen Madhyamaka und Quantenmechanik

im vierten Lemma be- und gefangene Absolute, dieses ist nur der Begriff, die Idee, die Denotation davon, und wenn es einem genügt, in einem reinen Idealismusreigen zu kreisen, wie Hegel augenscheinlich, und die Diremtionen zu summieren, in der Hoffnung, es damit einmal zu einer *redemptio* zu bringen, der möge ruhig den »spekulativ-vernünftigen« Weg weiterverfolgen.

Die Ent-Setzung, wie sie von den Mādhyamika's im vierten Extrem elliptisch angedeutet ist, besonders im Dedikationsvers, der der ›Kārikā‹ voraufgeht,[130] muß jedoch als ein Überspringen des Dia-gramm-Gatters selbst bewertet werden, ein Per-spektive-Wechsel[131] von dem Jetzt des Ideal-Realen hin zu dem Nicht-Ideal-Realen, womit eben *ón* und *lógos* wenigstens zeitweise ihre Bedeutung verloren bzw. verwandelt haben: „Was ist dein Ziel in der Philosophie? – Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen."[132] Doch erstens: das Zeigen geschieht vom Standpunkt innerhalb des Glases aus. Und zweitens: wenn ich »draußen« bin, wie kann ich dann den Darinnengebliebenen noch vermitteln, wie man, ja, daß man überhaupt hinauskommen kann?

Nāgārjuna löst dies durch sein Zuendedenken des Vierfachen im Negieren, auch des vierten Lemmas. Damit zeigt sich, daß der Stillstand der schwindelerregenden Ausschweifungen

---

mit Hilfe der Gestalttheorie ist zu finden bei: A. Balasubramaniam, Explaining Strange Parallels: The Case of Quantum Mechanics and Mādhyamika Buddhism, pp. 218–223; dort auch Literaturhinweise auf weitere Arbeiten ähnlicher Art: 218[48].

[130] Eine Werkstattübersetzung wird im Kapitel 7b vorgelegt.

[131] Zur Veranschaulichung können wir kein besseres Beispiel nennen als Franz Kafkas Parabel ›Von den Gleichnissen‹: F. Kafka, Sämtliche Erzählungen, p. 411 # 33.

[132] L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen # 309 ≙ Werkausgabe, 1.378.

und Zügellosigkeit des Vorstellens, Begreifens und Im-Begriff-habhaft-werden-Wollens zu verstehen ist als – es klingt absurd – freies Ver-fügen[133] über beide Seiten des onto-logischen bzw. mystiko-mythischen Doppel-Sinns, welches durch Ablassen vom Fest-Stellen und Eingelassenwerden in die Fügung der Freiheit (*mokṣa*), ein unmittelbares Geschehen und Sichereignen (*tathatā*)[134], ermöglicht wird, das nicht mehr an die Dichotomie von Stummheit oder unablässiger (innerer) Rede bindet, wie dies vom »Innen« des Setzungsgevierts aus zunächst aufscheinen mag. Durch nichts sonst denn eine Haltungsänderung ist der Halt der Begriffsmanie, welche unser alltägliches, d.h. intentional gerichtetes In-der-Welt-sein bestimmt, herbeizuführen[135].

Mit Hilfe der Verwerfung des letzten Extrems, die einer Selbstzurücknahme der begrifflichen Reduktionen, Negationen, Abstraktionen gleichkommt, und der die Setzung bzw. Gegensetzung des Sowohl–als-auch gegen die totale Abweisung des Weder–noch in ontologisierenden Lehren entspricht, tut sich der Erleuchtete als Wanderer zwischen den Welten kund, indem darin seine absolute Sprachlosigkeit des

---

[133] Cf. den Terminus *antar-yāmin*: innerer Lenker/Leiter/Überwacher (Māṇḍūkya-Upaniṣad 6; Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 3.7.1–23), der in der Vedānta-Spekulation allerdings nicht für das höchste spirituelle Moment steht, cf. dazu auch Śaṅkara, Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad-Bhāṣya 3.8.12.

[134] Cf. L. Schmithausen, Zur Struktur der erlösenden Erfahrung im indischen Buddhismus, pp. 112–113: „*Tathatā* wird meist – im Sinne späterer Erklärer – mit „Soheit" wiedergegeben, also als Abstraktbildung zu *tathā* („so") aufgefaßt. Genau genommen ist das Wort aber von einem Adjektiv *tatha* („soig", d.h. „wahr") abgeleitet und bedeutet infolgedessen „Wahrheit"."

[135] Cf. G. Benavides, Prasaṅga and Double Bind; A. K. Gangadean, Meditative Reason, pp. 275–339.

Verlöschens (*nirvāṇa*) konterkariert ist.[136] Man kann Lemma vier das Tor, die *ianua coeli*[137], den Durchgang, den Über-Gang (*mét-hodos*) nennen.[138] Eine verhängnisvolle Verkennung ist es demnach, wenn ein führender moderner Interpret des Madhyamaka behauptet, das Nein zum vierten Lemma sei „vergleichbar dem Umwerfen der Leiter", während die anderen drei 'Negationen die Leiter konstituierten'[139]. Mit Hilfe dieses obersten Extrems in seinen zwei Zuständen von Affirmation und Negation wird der Buddha demgegenüber zum Heilspragmatiker[140] auf der Jakobsleiter des mittleren Weges, zum Tathāgata: dem So-Gegangenen (*tathā-gata*), So-Gekommenen (*tathā-āgata*) und sogar zum So-Gebliebenen (*tathā-agata*).

„It is by (the former) clinging to the position of both cultivation and non-cultivation, that there arises (through its rejection) (the fourth position) that of »neither by cultivation nor by non-cultivation«; but if this position is mentioned with

---

[136] Für die vedische Tradition argumentiert in analoger Weise: A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.208: „Let us repeat in conclusion that the Supreme Identity is neither merely silent nor merely vocal, but literally a no-what that is at the same time indefinable and partially defined, an unspoken and a spoken Word."

[137] Cf. den ungeheuerlich tiefsinnigen Aufsatz von: A. K. Coomaraswamy, *Svayamātṛṇṇā*: Janua Coeli, in: idem, Selected Papers, 1.465–520.

[138] Cf. die metaphysischen Erläuterungen von: A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.21–22, die hier passen, ohne daß dabei die Problematik mit der der Aussagepositionen explizit in Verbindung gebracht wäre.

[139] B. K. Matilal, Logical and Ethical Issues of Religious Belief, p. 124, cf. o.c., p. 126.

[140] Praxis, von griechisch *prak*, *prássō* (durch-fahren), cf. dazu A. Baruzzi, Alternative Lebensform?, pp. 144–145, 153.

non-clinging mind, without seizing the determinate, then there is nothing wrong in it."[141]

Zur Wiederholung: Das vierte, das »Tetartolemma« stellt die Urbedingung eines Einheitlichen der vielen der vorhergehenden drei Positionen dar, das selbst Begriff (Stand) und Gegenstand (Ideales und Reales; Subjektives und Objektives) noch umfaßt (sub-stans) und somit begrifflich nur als Negation alles Endlichen und »Nichtigen« aufscheinen kann: das Bestimmungslose. Diese Negation setzt durch ihren inneren Widerspruch – das Bestimmungslose als solches ja zu bestimmen – die Rücknahme ihrer selbst, da sie selbst am Ende endlich und »nichtig«, Endlich- und Nichtigsein zusammen ist, was das vierte Extrem zur Meta-pher, zum Wink und Tor ins Unsprachliche (Schweigen) werden läßt, das durch Annullierung aller Kanten, einschließlich des Weder–Noch, offengelegt und »verwirklicht« werden muß, und das heißt dann wiederum, durch Perspektivewechsel, daß die vierte Kante, von außen betrachtet, zum Tor nach innen, zur Sprache hin, wird, das Nicht-Weder–Noch das In-sich-Geschlossene des schweigenden Ungrundes des Weder–Noch entgründet und aufschließt zum Quasi-Urgrund als Träger von Sprache, aller Positionen, so wie es von innen umgekehrt war, womit sich zeigt, daß hier keine realen, substanzhaften Veränderungen stattgefunden haben, nur eine andere Blickweise eingetreten ist, Durch-Blick und Durch-Sichtigkeit. Wir ex-sistieren je und je in und aus der fünften Dimension der Dimensionslosigkeit und als sie; die Voraussetzungslosigkeit ist unseren vier Setzungen immer schon vorausgesetzt. Defizient war also nicht das Denken per se, sondern das Haften am Gedachten. Ein Wechsel des Blickwinkels ent-scheidet zwischen *nirvāṇa* und *saṃsāra*:

[141] Mahāprajñāpāramitāśāstra 644a, zit. nach: K. Venkata Ramanan, Nāgārjuna's Philosophy, p. 162.

ya ājavaṃjavībhāva upādāya pratītya vā | so'pratītyānupādāya nirvāṇamupadiśyate ‖[142]: „Was (*ya*) als Kommen (*ājavaṃ*) und Gehen (*javī*) seiend ist (*bhāva*), bezüglich (*upādāya*) und/oder (*vā*) bedingt (*pratītya*), dieses (*so-*) qua nicht-bezüglich und undbedingt (*'pratītya-anupādāya*) wird als Nirvāṇa (*nirvāṇam*) gelehrt (*upadiśyate*)." Und weiter in der trefflichen Diktion Nāgārjuna's: *na saṃsārasya nirvāṇātkiṃ cidasti viśeṣaṇaṃ | na nirvāṇasya saṃsārātkiṃ cidasti viśeṣaṇaṃ ‖*[143]: „Es ist [gibt] (*asti*) nicht (*na*) irgendein (*kiṃ ci*d) die Wandelwelt (*saṃsārasya*) vom Nirvāṇa (*nirvāṇāt*) Unterscheidendes (*viśeṣaṇaṃ*); es ist [gibt] (*asti*) nicht (*na*) irgendein (*kiṃ cid*) das Nirvāṇa (*nirvāṇasya*) von der Wandelwelt (*saṃsārāt*) Unterscheidendes (*viśeṣaṇaṃ*)." In unserer symbolischen Notation würde sich diese große Formel der Ununterschiedenheit, Indifferenz oder Aparallaxie und Doppelleere wie folgt lesen:

$$[(\Lambda)+(-\Lambda)] \triangleq [(\lambda_5)\triangleq(\lambda_3")]$$

Dieses ätherische Zwischen liegt nicht mehr auf der Demarkationslinie von (λ_1 und (λ_2) – auf (λ_3) – nicht auch auf der zwischen dem konnotiert Absoluten (λ_4) und »absolut Relativen« (λ_3) – also (λ_3') – sondern in der Schwebe zwischen

---

[142] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 25.9; cf. o.c. 18.7; cf. Y. Sōgen, Systems of Buddhistic Thought, p. 197; K. Bhattacharya, Introduction to: The Dialectical Method of Nāgārjuna (Vigrahavyāvartanī), p. 91; dieser Vers kann auch als Zitat einer falschen Ansicht durch Nāgārjuna aufgefaßt werden, wenn man den gegnerischen Fehler der Reifikation unterstellt, cf. D. J. Kalupahana, Nāgārjuna, p. 361, was wir bei unserer Interpretation keinesfalls für notwendig erachten.

[143] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 25.19, cf. o.c. 25.20; 16.10; cf. F. Tola / C. Dragonetti, On Voidness, pp. XIX–XX: *The Doctrine of Universal Sameness* (*Samatā*); nach G. Paul, Philosophie in Japan, p. 136, ist „die Idee der »zweifachen Substanzlosigkeit«" mit der Interpretation vereinbar, daß die beiden Terme *saṃsāra* und *nirvāṇa* „dieselbe Extension, aber verschiedene Intension" haben.

dem Gesamtgeviert und der durch es palimpsestartig durchschimmernden Stille. Denkt man sie als „Einheit", so könnte sie in der Nachfolge Martin Heideggers die „Vierung"[144] genannt werden. Das Kreuz, das die Quadranten der Setzungen durchzieht: keine Durchstreichung, sondern ein Durchkreuzen also,[145] in der Art fast, wie Heidegger seine „Durchkreuzung" des Seins: Sein angebracht hat,[146] die, jetzt dürfen wir unserer Phantasie einmal freien Lauf lassen, sehr wohl das metaphysisch gekreuzigte Sein in ein Geviert entlassen hat, von dem gemutmaßt werden könnte, daß es den Stätten des Urteilens in etwa entspricht: die Erde (λ_1) – die Sterblichen (λ_2) – die Göttlichen (λ_3) – der Himmel (λ_4). Sagen wir eines, „dann denken wir schon die anderen Drei mit aus der Einfalt der Vier."[147] So sagen wir. Und so die Upaniṣads, auf deren fast analoge naturale Verwesentlichungen der vier Extremitäten *ātman-brahman*'s hingewiesen sei, wobei noch angefügt werden muß, daß dort jede davon wieder *catur-ātman*: vierwesentlich ausgemalt ist[148].

Gleichursprünglichkeit. Wir verträten im Anschluß an die Bedeutsamkeit und Gleichgewichtigkeit aller *koṭi*-s (Kanten) niemals die These: „Die anderen zwei im Tetralemma enthaltenen Alternativen [3 & 4] sind von sekundärer Wichtigkeit, da sie Kombinationen und Permutationen der ersten beiden darstellen."[149]

---

[144] M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze, p. 173: „Die Einheit des Gevierts ist die Vierung."

[145] Cf. R. Magliola, Derrida on the Mend, pp. 128, 216[155].

[146] Cf. M. Heidegger, Wegmarken, pp. 404–405.

[147] M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze, p. 171.

[148] Cf. Nṛsiṃhottaratāpanīya-Upaniṣad.

[149] P. Della Santina, The Madhyamaka Philosophy, p. 174.

Um in diesem Zusammenhang abschließend noch einmal auf die sogenannten Denkgesetze zurückzukommen: an jeder Stelle sind sie je schon gesetzt, alle, und folglich nicht einer zuzuordnen, da das Schema selbst Produkt einer Objektivation ist, das, so nehmen wir an, diese Gesetze oder dieses Gesetz – genau besehen sind die drei nur Aspekte ein und derselben Sache – zur Bedingung seiner Projektion hat.

5cβ Der zweite Bereich und die Gradation: Nahe dem Nichts

Überdeutlich hat Nāgārjuna gesehen, daß sein Śūnyavāda, seine Lehre von der Leere (seine leere Lehre) an das grenzt, was man im Westen heutzutage Nihilismus nennt.[150] „The Mādhyamika is a 'quasi-nihilism', but not a nihilism."[151] Als Dogma festgeschrieben wäre sie natürlich Nihilismus; diesem Mißverständnis hat der Meister jedoch nicht nur an einer Stelle seines Gesamtwerks vorzubeugen versucht.[152] Mit Eindeutigkeit malt er den Nihilisten aus, daß ihre Wanderungen von Geburt zu Tod und Wiedergeburt noch fürchterlicher seien als die der Seinsgläubigen.[153] Sein direkter Schüler Āryadeva war sich sogar sicher, daß durch den Namen (*nāmno-*) dieser Lehre (*dharmasya*) allein schon (*'pi*) bei dem Unwahrhaftigen/Schlechten (*asataḥ*), für den das Festhalten am Ego (*ahaṃkāraḥ*) besser wäre als die Theorie von der Selbstlosigkeit (*nairātmya-darśanam*), die falsch verstanden ja den Nihilismus repräsentiert, Schrecken (*bhayam*) hervorgerufen wird (*utpadyate*).[154]

---

[150] Ontologisch: *nāstikya*; genealogisch: *ucchedavāda*; cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.293–297; mit diesem Autor sind wir der Meinung, daß der *nāstika* in die Rubrik „*diṭṭhika* … one who entertains *false* opinions" (o.c., 2.297) einzureihen ist, nicht aber, wie noch gezeigt werden wird, daß er am besten „skeptic" (l.c.; cf. o.c., 2.293) genannt werden kann.

[151] J. May, On Mādhyamika Philosophy, p. 236; cf. R. S. Misra, Studies in Philosophy and Religion, pp. 203, 212.

[152] Cf. Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 13.7–8; 17.20; 21.9; 22.11; 24.1; 24.7; 24.11–14; idem, Ratnāvalī 43, 56–60, 73, 119, 123, 268; idem, Lokātīta-Stava 23; cf. V. Fatone, The Philosophy of Nāgārjuna, p. 148.

[153] Cf. Nāgārjuna, Ratnāvalī 57.

[154] Cf. Āryadeva, Catuḥśataka 12.12–14 ≙ ⟨ed./tr.⟩ K. Lang, pp. 114/

Mag sein, daß diese Warnung bei seinen Glaubensbrüdern gefruchtet hat; seine philosophischen Widersacher jedenfalls ließen sich dadurch nicht beeindrucken, auch nicht moderne Kommentatoren und Doxographen, orientalische wie okzidentale, einschließlich vermeintlich großer Geister wie Hegel, der die buddhistische Leere vornehmlich dem nichtigen Nichts gleichsetzt.[155] Sie sahen freilich richtig, daß *śūnyatā*, Leere, Leerheit, Hohlheit, Wesenlosigkeit an sich gesetzt, kein Körnchen der Realität mehr übrig läßt, da pure Bedingtheit (*pratītya-samutpāda*), wie sie im kausalen und begrifflichen Geschehen von Weltwirklichkeit (*saṃsāra*) bei Buddha und all seinen Jüngern anerkannt ist, keinen archimedischen Substanzpunkt mehr zu liefern in der Lage ist; das ist es ja, was Nāgārjuna gegen alle sich fest gegründet gerierenden Weltanschauungen ausspielt.[156]

Wenn wir uns aber noch einmal Vers 24.18 der ›Kārikā‹ vergegenwärtigen, dann sehen wir auf Anhieb, daß der Leere (*śūnyatā*) in der Identischsetzung die denotierende Konnotation (*prajñaptir upādāya*) folgt. Auf diese Weise läßt sich der Vers auch vertikal, »hierarchisch«, als doppelt metareflexive Feststellung nämlich auffassen, indem Sinnenwirklichkeit (Wahrgenommenes), bereits auf den Begriff gebracht (wahrgenommen), d.h. in die Wahrheit versetzt,[157] nach einer

115 (mit Fnn. der Herausgeberin); cf. C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, pp. 87, 101–102.

[155] Cf. unser Kapitel 15.

[156] Cf. W. L. Ames, Buddhapālita's Exposition of The Madhyamaka, pp. 329–335.

[157] Cf. unsere Bemerkung zum Ort und Fokus des Setzungsvierkants im letzten Unterkapitel; die Wahrnehmung diskreter Entitäten wird vom Prāsaṅgika als falsch und unwahr verworfen, cf. J. Hopkins, Meditation on Emptiness, pp. 431–439; P. M. Williams, Tsong-Kha-Pa on Kun-Rdzob Bden-Pa, p. 327: „To deny that an entity has a *svabhāva*

Reflexionsschleife ihrem Wesen, ihrer Struktur nach – als leer – erkannt wird. Dieser Vorgang wird wiederholt, und so das Begreifen angesichts seines Infiziertseins mit der nämlichen Eigenschaft wie das Sinnliche, Bedingtheit (Indiz dafür, daß der Begriff schon in den Sinnen aktiv ist),[158] aus seinem eigenen Anspruch einer absoluten In-sich-Verschlossenheit entlassen. Ende der Vor-stellung. Tabellarisch:

pratītya-samutpanna = *dharmāḥ* (λ_1) =
= *pratītya-samutpāda* = *śūnyatā* (λ_2) =
= *prajñaptir upādāya* = (λ_3) =
.....
= *madhyamā pratipat* [= *śāntam/śivam/nirvāṇam* etc.] (λ_4)

Wo Begreifen ist, da ist Weg und Gradation,[159] wo nicht: A-porie, Un-Sinn.[160] Nicht umsonst hält sich der Wanderer auf dem Mittelweg den Zugang bzw. Rückgang zur Sprache offen und huldigt dem buchstäblichen Wahn-Sinn.[161]

[Ansichsein] is to indicate not what is seen but the way to take what is seen."

[158] Cf. R. Puligandla, Jñāna-Yoga – The Way of Knowledge, pp. 9–59; sehr empfehlenswert, doch mit einer leichten Vedānta-Parallaxe.

[159] Dazu am klarsten: D. D. Daye, Major Schools of the Mahāyāna: Mādhyamika.

[160] Cf. M. Negele, „hören – ent – sprechen" (unveröffentlichtes Manuskript vom Februar 1992), p. 5: „Daß »jenseits« der »Unsinn« liegt, scheint mir eine gute »Definition«. »Unsinn« ist die Privation von Sinn. »Sinn« kommt, wie auch Heidegger anführt, von »*sinnan*« (mhd. oder ahd.) = reisen, streben nach – allgemein bedeutet es Ortsbewegung. »Un-sinn« ist also die deutsche Übersetzung von *a-poria*." (hingewiesen wird auf M. Heidegger, Die Sprache im Gedicht, in: M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, p. 49).

[161] Cf. den etymologischen Zusammenhang von Wahn mit lat. *vanitas*; man lese bitte *vanitas* und *sinnan* (*via*) zusammen: *via vana* oder *via vanitatis* (der leere Weg oder der Weg der Leere).

Man könnte nun angesichts der Aussagekanten bzw. Reflexionskonstituenten verschiedene Stufungen herausarbeiten, z.B. eine solche zwischen den ersten beiden und den folgenden beiden, eine andere zwischen dem ersten und dritten wie zweiten und vierten Bereich, man könnte die Extrempunkte und den Mittelsektor in ihrem Bezug interpretieren, und so manches andere mehr. Eine akribische Deskription dieser Dinge müssen wir allerdings für künftige Forschungen offenlassen. Nur eine interessante Beobachtung will ich hier mitteilen, eine Beobachtung, die Schelling in seiner Potenzenspekulation gemacht hat. Sie betrifft die »Schlagseite«, die die gesamte Konstellation der Urpotenzen aufweisen soll, aus der wir auf eine Neigung auch in der Lemmastruktur schließen könnten. „Bewegung ist nur, wo nach einer Seite ein Übergewicht ist. Dieses ist nun im Ganzen auf Seiten des idealen Prinzips.“[162] Hieße das, daß das Gravitationszentrum im vierten Extrem liegt, daß sich die Setzungstypik dorthin neigt? Dies könnte angenommen werden, betrachtete man nur den prädikativen Vorgang und schriebe pro Viertel nur mathematische Vorzeichen:

ist (λ_1): +
nicht (λ_2): –
ist – nicht (λ_3): + –
nicht – nicht (λ_4): – –

Vier Minus stünden zwei Plus gegenüber. Auf die Negation, das Negative hin fiele das Tetralemma also, und dies könnte an seinem Repräsentanten, dem Begriff liegen, der von der Real-Ebene aus betrachtet zunächst nur »nichts« ist. Gälte dies, so würde durch Negation die Polarisierung umgekehrt.

[162] Schelling, Grundlegung, p. 294 ≙ Werke, 10.250; cf. idem, System der Weltalter, p. 99; bei ihm ist das Ideale allerdings das *ón*.

Affirmation und Negation des Tetralemmas zusammen stellten die Isosthenie wieder her.

Schelling setzt seiner Feststellung zum Übergewicht des idealen Prinzips gleich hinzu, daß dies nur „faktisch“[163] so sei, was bloß heißen kann, daß es bei erster Hinsicht derart erscheint, nicht in sich so sein muß.[164] Wir halten solche und ähnliche hypothetische Ableitungen für unzulässig, wenigstens für problematisch. Schaut man nämlich auf die Propositionen in ihrem Resultat, dann wird man wahrnehmen, daß sich sowohl der erste und zweite wie der dritte und vierte Bereich diesbezüglich ausgleichen: „weder ist – noch ist nicht“ könnte nämlich ganz einfach in: „sowohl ist nicht – als auch ist“ aufgelöst werden. Logische Aus- und Umformungen des vierten Lemmas wurden in der modernen Interpretationsliteratur ja schon stimmig durch- und vorgeführt,[165] allerdings bemängeln wir dabei u.a. das Versäumnis, diese in ein transzendentallogisches, metaphysisches Licht zu rücken, wodurch man ihren Sinn oder Unsinn hätte herausarbeiten können. Bevor wir nun jedoch der Gefahr erliegen, uns in transzendentalphilosophischen Spitzfindigkeiten, ja Ungereimtheiten zu verlieren – bei diesen schwindelerregenden Wendungen und Rückwendungen der Reflexion sind Pleonasmen und Tautologien grundsätzlich zu befürchten, Irrwege, und am Ende wieder lemmatische Fallstricke –, bringen wir unsere *prajñapti* (Ausführung) diesbezüglich jetzt zum Stillstand.

---

[163] Schelling, Grundlegung, p. 294 ≙ Werke, 10.250.

[164] Cf. Schelling, Grundlegung, p. 294 ≙ Werke, 10.250.

[165] Cf. R. Pandeya, Indian Studies in Philosophy, pp. 97–98, wo die logischen Implikationen des vierten Lemmas als „conjunctive denial or disjunctive negation“ (o.c., p. 97) herausgearbeitet werden.

6 *Catuṣkoṭi* in China – Vorinformation

„... the phenomenon of scepticism is certainly common to the three philosophical traditions of India, China and Europe."[1]

6a Die Zwei-Ebenen-Wahrheit in drei (vier) Stufen bei Jízàng[2]

Wir schauen von einem abschließenden chinesischen Blickwinkel aus auf die indische *catuṣkoṭikā*; es bietet sich uns die Ansicht eines Kuriosums der Madhyamaka-Philosophie dar, einer Seltsamkeit, wie sie im Reich der Mitte entstanden ist, wo sich, wie sehr wohl bekannt, diese Lehre der radikalen Mitte unter dem Namen Sān-lùn-zōng (japanisch: Sanron), ›Drei-Traktate-Schule‹, seit dem vierten Jahrhundert, angestoßen durch Kumārajīva und Sēngzhào (374–414), verbreitet hat, und wo sie „vom 4. bis zum 7. Jh. eine dominierende Rolle spielte"[3].

---

[1] E. Franco, Studies in the Tattvopaplavasiṃha II. The Theory of Error, p. 129.

[2] Eine präzise und konzise Zusammenschau der Drei- und Vierebenenwahrheit von Jízàng mit zwei von mir gestalteten tabellarischen Darstellungen unter Anwendung der reflexionstheoretischen Tetralemma-Skalierung lege ich in H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 458–478, vor; aufgrund der intensiven Beschäftigung mit den Originalen fallen darin einige Feinheiten der Darstellung etwas anders aus als in dem hier vorliegenden prospektiven, aus der sekundärliteratur erarbeiteten und für die digitale Edition an wenigen Stellen nachgebesserten Kapitel.

[3] Chan Wing-tsit, A Source Book in Chinese Philosophy, p. 357.

Das ‚Wunderliche', von dem wir sprechen, ist die Zwei-Ebenen-Wahrheit (二諦 *èr dì*) in drei Arten (三觀 *sān guān*/三種 *sān zhōng*) des wichtigsten Vertreters und Systematikers des Mittelwegs in China, Jízàng (549–623), Sohn eines parthischen Vaters und einer chinesischen Mutter,[4] internationaler Vorfahren, wie sie auch der genannte Übersetzer der Mahāyāna-Schriften, Kumārajīva hatte, dessen Vater aus Indien und dessen Mutter aus Kutscha an der Seidenstraße des nördlichen Tarim-Beckens (Hsinkiang) stammte[5].

Jízàng glaubte, mit diesem Instrument „of gradually renouncing (ordinary belief), like a framework [Gerüst] which leads upward from the ground"[6], gemäß buddhistischer Tradition und der Lehrweise des Erleuchteten selbst[7], welche an der doppelten Wahrheit (skr. *satyadvaya*; *dvesatye*) orientiert gewesen sein soll,[8] ein Mittel zur Vermeidung der zwei Extreme von Sein 有 (*yǒu*) und Nicht(s) 無 (*wú*) und zur Hinführung zu Nicht-Haften und Gelassenheit gefunden zu haben.[9]

---

[4] Cf. Chan Wing-tsit, A Source Book in Chinese Philosophy, p. 358.

[5] Cf. R. H. Robinson, Early Mādhyamika in India and China, p. 71.

[6] Jízàng, Erh-ti Chang (Essay on the Double Truth), in: Fung Yu-lan, A History of Chinese Philosophy 2.295, ⟨tr./comm.⟩ D. Bodde; ebenso übersetzt in: Chan Wing-tsit, A Source Book in Chinese Philosophy, p. 360; das Gleichnis vom Gerüst findet sich analog bei F. H. Bradley, The Principles of Logic, p. 494, doch unter stärkerer Betonung des positiven Aspekts.

[7] Cf. Jízàng, Erh-ti Chang (Essay on the Double Truth), in: Fung Yu-lan, A History of Chinese Philosophy 2.294, ⟨tr./comm.⟩ D. Bodde.

[8] Cf. Jízàng, Erh-ti Chang (Essay on the Double Truth), in: Fung Yu-lan, A History of Chinese Philosophy 2.294, ⟨tr./comm.⟩ D. Bodde.

[9] Cf. Jízàng, Erh-ti Chang (Essay on the Double Truth), in: Fung Yu-lan, A History of Chinese Philosophy 2.294; 2.297, ⟨tr./comm.⟩ D. Bodde.

Schematisiert läßt sich Jízàng's Konsstrukt wie folgt zusammenfassen[10]:

I a) für die weltlichen Menschen besäßen die Dinge (*dharmāḥ*)[11] Sein (*yǒu*): 'weltliche' (*shì*) Wahrheit (λ_1);
I b) für die Weisen und Heiligen seien sie leer und nichts (*kōng/wú*): höchste (*zhēn*) Wahrheit[12] (λ_2); auf der ersten Stufe sei folglich zur Befreiung der Weltlinge aus den Banden des Seinsglaubens die Leere der *dharma*-s zu lehren;

II a) auf der nächsten Stufe aber werde die gesamte vorhergehende Erkenntnis zur 'weltlichen' Wahrheit, da Sein wie Leere bzw. Nicht(s), als Gegensätze durchschaut, eben Extreme seien $(\lambda_1)+(\lambda_2)\rightarrow(\lambda_3)\triangleq(\lambda_{(I)})$;
II b) höchste Wahrheit sei fortan das Meiden beider (Extreme) von Sein und Leere/Nicht(s) $(\lambda_4) \triangleq (\lambda_{(II)})$;

III a) aber selbst im »weder Sein noch Leere« als Mittelweg und Zentralität zwischen den Einseitigkeiten von Sein und Leere stecke noch Dualität, Extremismus; Zentralismus und Extremismus seien Extreme und repräsentierten somit, vom

---

[10] Cf. Chan Wing-tsit, A Source Book in Chinese Philosophy, p. 360; Jízàng, Erh-ti Chang (Essay on the Double Truth), in: Fung Yu-lan, A History of Chinese Philosophy 2.294–299, mit Kommentaren von Fung Yu-lan und dem Übersetzer ins Englische, D. Bodde; D. Garner, Skepticism, Ordinary Language, and Zen Buddhism, pp. 169–171, 178[9]; Chang Chung-ying, Original Teachings of Ch'an Buddhism, pp. 10–11, 35[8]; idem, Creativity and Taoism, pp. 115–117; W. W. Lai, Further Developments of the Two Truths Theory in China; idem, Once More on the Two Truths: What Does Chi-Tsang Mean by the Two Truths as 'Yüeh-Chiao'? Mit unserer Symbolisierung stehen nur grobe Näherungswerte zur Verfügung, die die Dynamik der Stufung nicht in vollem Maße zum Ausdruck bringen.

[11] Momentartige, substanzlose Trägerpartikel (von skr. $\sqrt{dhṛ}$ = tragen, halten) der Wirklichkeit oder Gegenstände allgemein.

[12] Man beachte dagegen bitte unsere Gradation von *saṃvṛti – saṃvṛti-satya – paramārthasatya – paramārtha* im Kapitel 5cα.

dritten Grad aus gesehen, nur 'weltliche' Wahrheit $(\lambda_3)+(\lambda_4)\triangleq (\lambda_{(I)})+(\lambda_{(II)})\rightarrow (\lambda_3')\triangleq (\lambda_{(III)})$;
III b) die Zurückweisung erst von Zentralität und Einseitigkeit konstituiere die höchste Wahrheit $-[(\lambda_3)+(\lambda_4)]\triangleq -[(\lambda_{(I)})+(\lambda_{(II)})]\triangleq(-\lambda_3')\triangleq (-\lambda_{(III)})\rightarrow(\lambda_{(IV)})$.

„All the teachings made by the Buddhas to cure the ills of sentient beings never go beyond these concepts. Therefore they expound the double truth according to these three categories."[13] Dies taten sie offenbar aber erst in China, nach einer langen Zeit der Fortentwicklung des Buddhismus. „The view that the *catuṣkoṭi* alternatives are based on an idea of degrees of truth (*saṃvṛti* and *paramārtha*) also seems to be applicable to only later Buddhism."[14] Tabellarisch sieht dieser Erkenntnismehrschritt folgendermaßen aus:

	weltlich 世 (*shì*)	höchst 眞 (*zhēn*)
I	(λ_1)	(λ_2)
II	(λ_3)	(λ_4)
III	$(\lambda_3)+(\lambda_4)\triangleq(\lambda_3')$	$-[(\lambda_3)+\lambda_4)]\triangleq(\lambda_4')$
[IV][15]	$(\lambda_3')+(\lambda_4')\triangleq(\lambda_3'')$	$(-\lambda_3'')\triangleq(\lambda_4'')$

∨

IV Loslassen und Nichtloslassen des Schemas[16]

---

[13] Jízàng, Erh-ti Chang (Essay on the Double Truth), in: Fung Yu-lan, A History of Chinese Philosophy 2.296, ⟨tr./comm.⟩ D. Bodde.

[14] R. D. Gunaratne, The logical form of catuṣkoṭi: A new solution, p. 232.

[15] Diese Ebene wird in ihrer komplizierten Feinstruktur zusätzlich von S. Miyamoto, The Logic of Relativity as the Common Ground for the Development of Middle Way, pp. 76–77, und Y. Sōgen, Systems of Buddhistic Thought, p. 199, skizziert.

[16] Cf. Jízàng, Erh-ti Chang (Essay on the Double Truth), in: Fung

Jízàng's komplexe Konstruktion stellt nichts anderes als eine mit Hilfe von Polung und Kombination der Kanten dynamisierte und hierarchisierte, schließlich verworfene *catuṣkoṭikā* (Tetralemma) dar. Um dies einigermaßen einsichtig zu machen, bedienten wir uns der symbolischen und tabellarischen Darstellungsweise, nicht aber um formallogische Exaktheit vorzugaukeln.[17]

Natürlich sind einige Forscher der Suggestion des Jízàng' schen „Gerüsts" erleben und haben ihr Ausdruck verliehen, indem sie diesen chinesischen Mittelweg neben die Methode Hegels stellten.[18] In der Druckfassung dieser Studie schrieb ich, daß dem mit Einschränkung zuzustimmen sei. „Thus, in a manner curiously reminiscent of Hegelian dialectics, the highest level of truth is to be reached through a series of successive negations of negation, until nothing remains to be either affirmed or denied."[19]

Und nun gleich unsere Einschränkung: Es mag für Jízàng gelten, daß am Ende nichts mehr übrig bleibt, das es zu verneinen oder bejahen gibt, was aber wegen der Darstellungsart dieses Schemas, wie es von Forschern rekonstruiert wurde, nicht sehr deutlich wird. Daher der Vorwurf: „If, in fact, this process is never-ending, then it is doubtful that Jizang can meaningfully speak of any kind of liberation or

---

Yu-lan, A History of Chinese Philosophy 2.297–298, ⟨tr./comm.⟩ D. Bodde.

[17] Den Versuch einer aussagelogischen Formalisierung unternimmt D. Garner, Skepticism, Ordinary Language, and Zen Buddhism, p. 178[9].

[18] Cf. Chan Wing-tsit, A Source Book in Chinese Philosophy, pp. 183, 361; D. Bodde, Translator's Note, in: Fung Yu-lan, A History of Chinese Philosophy 2.295.

[19] D. Bodde, Translator's Note, in: Fung Yu-lan, A History of Chinese Philosophy 2.295.

enlightenment.“[20] Das Systembilden nämlich „can go on ad infinitum, but Chi-tsang prudentially ended it in the fourth step …“[21].

Jízàng's gesamtes Syntagma „»fourfold two truths«“[22] zu nennen, ist nur dann angebracht, wenn man es, wie von ihm selbst praktiziert, als eine Zweifachwahrheit (二諦 *èr dì*) in vier Ebenen (四重 *sì chóng*) versteht. Er selbst spricht in Zusammenhang mit der Zweifachwahrheit meist von drei Modi (三觀 *sān guān*/三種 *sān zhǒng*), wenn auch der vierte Schritt aus der eigentlichen Setzungstreppe hinaus wiederum als in ein Zweifaches führend vorgestellt wird, indem eine Doppelung in die Ebene der Extreme und den implizit mitgesetzten Raum des Ultra-Extremen eintritt, sobald die basalen Kontrapositionen (*shì–zhēn*) und ihre möglichen Kombinationen negiert sind.

Die Balance zwischen beidem ergibt nun genau die fünffache Schwebung, wie sie von uns rein formal, zu merken, rein formal für den ‚Wissenschaftslehrer' und den Tathāgata, bzw. die Koinzidenz von *saṃsāra* und *nirvāṇa* erwogen wurde. Dies gilt es im Gedächtnis zu behalten, wenn gesagt wird: „There is no final word, no final stand, in Mādhyamika. There is only the emptiness of not-to-grasp (onto absoluteness). There is only the freedom, as Chou Yung [Zhōu Yóng] said,

[20] A. Fox, Self-reflection in the *Sanlun* Tradition: Madhyamika as the “Deconstructive Conscience” of Buddhism, p. 18.

[21] W. W. Lai, Further Developments of the Two Truths Theory in China, p. 155.

[22] W. W. Lai, Further Developments of the Two Truths Theory in China, p. 155.

to "take and break, bridle and let go."".[23] Kann das auch für Hegel behauptet werden?

Schon eher dächte man bei diesem chinesisch-buddhistischen Verfahren an so etwas wie die Platonische ‚Aufstiegsdialektik', gemeint jetzt allerdings nicht im strengen Sinne der *satya-dvaya*-Lehre (Theorem von der zweifachen Wahrheit) des Mahāyāna oder Vedānta, welche man ja auch schon in Platon's Werk entdeckt zu haben glaubt – „the two worlds or planes of knowledge"[24] –, sondern mehr eines Schritt-vor-Schritt auf das ersehnte Ziel zu, didaktisch gegliedert in verschiedene Abschnitte, vergleichbar den Pythagoreischen Wissenschaften, „the most extraordinary exercises imaginable – purposely and expressly distinguished from what we mean by science"[25], die mit der Dialektik abgeschlossen werden, einer *via negativa*, welche durch Aufhebung alles Hypothetischen zur *archḗ* zu gelangen hofft.[26]

Ob die *catuṣkoṭikā* (Thesenvierkant) innerhalb des Buddhismus oder in einer anderen orientalischen Disziplin über einen Gebrauch als Instrument des Lehrens hinaus als Hilfsmittel zur Meditation (gemeint im modernen Wortsinne) ge hat, wie mitunter bemerkt wurde,[27] kann ich aus den Originalen nicht belegen. Denkbar ist es, spürt doch schon der

---

[23] W. W. Lai, Further Developments of the Two Truths Theory in China, p. 156; zu dem Zitat im Zitat gibt der Verfasser keinen Nachweis; meine Einfügung des Namens in Pīnyīn-Umschrift.

[24] E. J. Urwick, The Platonic Quest, p. 148.

[25] E. J. Urwick, The Platonic Quest, p. 155; cf. Platon, Politeia 521c–531c; 509c–511e (Liniengleichnis).

[26] Dazu mehr im Kapitel 10a.

[27] Cf. A. Wayman, Who Understands the Four Alternatives of the Buddhist Texts?, pp. 465, 467.

Alltagsmensch rein phänomenal in einer Art von Realitätsferne jeder Negation ihre abstrahierende Qualität.[28]

Man muß mit Vergleichen allerdings nicht derart weite Wege gehen; durchaus könnten ursprünglich chinesische Weisheitslehren mit Jízàng's Negationsleiter in Verbindung gebracht werden: „The use of serial negations might suggest influence from Chuang-tzu."[29] „The similarity of this dialectic is strikingly similar to that of Hegel and Chuang Tzu."[30] „In some respects Chuang Tzu is surprisingly similar to Hegel and Nāgārjuna (c. 100 – 200). It must be quickly added, however, that both the dialectic of Hegel and the relativity of Nāgārjuna are much more conceptual than Chuang Tzu's synthesis of opposites."[31] Was der Gelehrte, von dem die letzten beiden Aussagen stammen, aber kritisch anmerkt, ist, daß sich Hegel und Jízàng darin vom Daoismus unterschieden, daß in letzterem keine Hierarchisierung der Dinge, weder der weltlichen noch der nicht-weltlichen stattfinde, bei ersteren aber sehr wohl: „In this respect, Taoism is different from both of them, for Taoism grants equality to all things, whether worldly or not."[32] Freilich ist dieses Urteil falsch. Es zeigt,

---

[28] Cf. F. H. Bradley, The Principles of Logic, pp. 121–122; B. Bosanquet, Logic 1.280; idem, Knowledge and Reality, pp. 226–228; ad Subtraktion, Negation und Aufhebung als Methode zur Erlangung der intellektuellen Intuition cf. P. Hadot, Exercices spirituels et philosophie antique, pp. 185–188.

[29] W. W. Lai, Further Developments of the Two Truths Theory in China, p. 155; cf. L. Hurvitz, The First Systematization of Buddhist Thought in China, pp. 367–369; Chang Chung-yuan, Creativity and Taoism, pp. 114–116.

[30] Chan Wing-tsit, A Source Book in Chinese Philosophy, p. 361.

[31] Chan Wing-tsit, A Source Book in Chinese Philosophy, p. 183; die Parallelisierung mit Nāgārjuna scheint mehr als fraglich.

[32] Chan Wing-tsit, A Source Book in Chinese Philosophy, p. 361.

wohin es führt, wenn man nur mit Pauschalierungen operiert. Der Leistungssinn der Lehre von der zweifachen Wahrheit im Buddhismus zielt ja gerade auf das für den Daoismus geltend gemachte Ziel, und zwar via *śūnyatā* (Leere), in der und durch die alle Dinge und Undinge sich gleichen.

Daß sich die »daoistische« Gleichheit genau wie die »buddhistische« in der Leere und Unbestimmbarkeit einstellen könnte, das will ich an einer von Zhuāngzǐ gebrauchten viergliedrigen Argumentationsfigur, die uns mittlerweile einigermaßen vertraut sein dürfte, andeuten. Die wissenschaftliche Redlichkeit fordert es jedoch, dieses Unterfangen nur als einen Versuch und Forschungsvorschlag auszuweisen, da mir die sprachlichen Mittel zu einer letzthinnigen philologischen Absicherung bei der Erstabfassung fehlten, und ein Ersatz dafür allenfalls darin erblickt werden kann, daß ich nur sinologische Traktate, Übersetzungen und Kommentare weltweit geachteter Gelehrter, und das nicht zu sparsam, heranzog.[33]

[33] Dies hat sich in der Zeit zwischen der Publikation in Buchform und der Digital-Edition geändert. Meine Übersetzung des Disjunktums Zhuāngzǐ's aus dem Original mit exakter Skalierung jetzt in H. P. Sturm, Vom Un-Wesen der Re–flexion, pp. 255–259.

6b Das Tetralemma im Daoismus des vorbuddhistischen China: Zhuāngzǐ

> *„... the Eleatics, Parmenides and Zeno, as well as Chuang Tse, use the same or very similar arguments to prove that our visible world is sham and illusion."*[34]

Daß den chinesischen Denkern so gut wie alle Techniken der Widerlegung, wie sie von Sextos Empeirikos zu dem einzigartigen Organon der skeptischen *trópoi tẽs epochẽs* (Tropen des Ansichhaltens) systematisiert wurden, wenigstens im Ergebnis bekannt waren,[35] müßte heute sinologisches wie philosophiegeschichtliches Allgemeingut sein. „A great number of paradoxes could be found in the Taoist literature."[36] „The Taoists are fond of paradoxes."[37]

Die Vorfindlichkeit des tetralemmatischen Aussageschemas in der vorbuddhistischen Zeit darf uns folglich nicht wundern. Wenn die Ratio in Weisheitsbewegungen aller Himmelsrichtungen und Zeitaltern bis zum Exzeß (wörtlich: Räumung), zur Ekstase (Aus-stand) getrieben wurde, dann sollte dies entgegen heutiger Praxis nicht als Irrationalismus ausgelegt werden; vielmehr erweist sich der bloß gegenstandsbezogene, d.h. als Kalkül re-flexiv eindimensional, auf der Basis von Relationen zwischen ideenmäßigen Entitäten, Elementen der Ausgangsebene ruhende und zur beschreibenden und abbildenden In-Beziehung-Setzung von Objekten

---

[34] A. Forke, The Chinese Sophists, p. 26.

[35] Genaues dazu in H. P. Sturm, Vom Un-Wesen der Re–flexion, pp. 249–322.

[36] M. Perleberg, The Works of Kung-sun Lung-tzu, p. 53, Note.

[37] H. G. Creel, Chinese Thought from Confucius to Mao Tsê-tung, p. 114.

verwandte Vernunftvollzug als eingleisig, indem er die Frage nach Sinn und Zweck, nach seinen eigenen Geltungskriterien ausläßt.[38]

„Chuang Tzu's spirit of doubt has substantially contributed to China's long tradition of skepticism."[39] Und er bedient sich zu dessen Demonstration genau wie die skeptischen Geister Indiens und Griechenlands eines Aussagegevierts. Es findet sich im zweiten Buch von Zhuāngzǐ's ›Nán-huá-zhēn-jīng‹, innerhalb des 'inneren Abschnitts' also, „der nach chinesischer Tradition aus Dschuang Dsï's Hand stammt und dessen Überschriften die Inhaltsangaben enthalten, die von ihm selbst gesetzt seien"[40], dem also der Stempel der Authentie aufgeprägt werden kann.

„Angenommen, ich disputiere mit dir; du besiegst mich, und ich besiege dich nicht. Hast du nun wirklich recht? Hab' ich nun wirklich unrecht (λ_1)? Oder aber ich besiege dich, und du besiegst mich nicht. Habe ich nun wirklich recht und

---

[38] Auf der Übernahme dieser Fehleinschätzung des Vernünftigen resultiert m.E. Daisetz Teitaro Suzuki's zweifelhafte Unterscheidung von Spekulation (Abstraktion) und existentialer Orientierung (Konkretion) ind-europäischer und sino-japanischer Kultur; ebenso seine Evaluation des Buddhismus im allgemeinen und des Madhyamaka im besonderen; cf. D. T. Suzuki, Die große Befreiung, p. 35: „Kein chinesischer oder japanischer Geist wäre jemals imstande gewesen, ein so feines philosophisches Netzwerk zu ersinnen, ohne zuvor den Einfluß der indischen Gedankenwelt erfahren zu haben." Cf. dieselbe Tonart bei: Chan Wing-tsit, A Source Book in Chinese Philosophy, pp. 357–358; cf. dagegen G. Paul, Philosophie in Japan, p. 135: „Ich komme damit zu einem Ergebnis, das die Ansicht relativiert, wonach der »indische Buddhismus« in Japan seiner spekulativen und abstrakten Züge entkleidet worden sei, und zwar infolge einer »ursprünglichem japanischen Wesen« eigenen Neigung zum Empirischen und Konkreten."

[39] Chan Wing-tsit, A Source Book in Chinese Philosophy, p. 188.

[40] R. Wilhelm ⟨tr.⟩, Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, Einleitung, p. 25.

du wirklich unrecht (λ_2)? Hat einer von uns recht (λ_1) und einer unrecht (λ_2), oder haben wir beide recht (λ_3) oder[41] beide unrecht[42] (λ_4)? Ich und du, wir können das nicht wissen. Wenn die Menschen aber in einer solchen Unklarheit sind, wen sollen sie rufen, um zu entscheiden? Sollen wir einen holen, der mit dir übereinstimmt, um zu entscheiden? Da er doch mit dir übereinstimmt, wie kann er entscheiden (λ_1)? Oder sollen wir einen holen, der mit mir übereinstimmt? Da er doch mit mir übereinstimmt, wie kann er entscheiden (λ_2)? Sollen wir einen holen, der von uns beiden abweicht, um zu entscheiden? Da er doch von uns beiden abweicht, wie kann er entscheiden (λ_4)? Oder sollen wir einen holen, der mit uns beiden übereinstimmt, um zu entscheiden? Da er doch mit uns beiden übereinstimmt, wie kann er entscheiden (λ_3)? So können also ich und du und die andern einander nicht verstehen, und da sollten wir uns von etwas, das außer uns ist, abhängig machen? Vergiß die Zeit! Vergiß die Meinungen! Erhebe dich ins Grenzenlose! Und wohne im Grenzenlosen [$(-\Lambda)=(\lambda_5)$]!"[43]

---

[41] Bei Lin Yutang, The Wisdom of Laotse, p. 54, und Chan Wing-tsit, A Source Book in Chinese Philosophy, p. 189, steht anstelle von oder „und"; B. Watson, The Complete Works of Chuang Tzu, p. 48, übersetzt mit „or".

[42] Bei M. Perleberg, The Works of Kung-sun Lung-tzu, p. 62, fehlt der ganze Halbsatz ab dem Komma.

[43] Zhuāngzǐ, ⟨tr.⟩ R. Wilhelm, Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, pp. 50–51; cf. Lin Yutang, The Wisdom of Laotse, pp. 54–55; B. Watson, The Complete Works of Chuang Tzu, p. 48; Chan Wing-tsit, A Source Book in Chinese Philosophy, pp. 189–190; M. Perleberg, The Works of Kung-sun Lung-tzu, p. 62; A. C. Graham, Chuang-Tzŭ. The Inner Chapters, p. 60; cf. D. Daor, Modes of Argument, p. 188; meine Übersetzung mit Text in H. P. Sturm, Vom Un-Wesen der Re–flexion, pp. 255–257.

Diese Konstellation bedarf keiner Kommentierung. Sie könnte kaum dramatischer arrangiert sein, zielt sie doch ins Zentrum der Alethiologie, auf die Möglichkeit des Wahr- und Falschseins von Urteilen, nicht aber ohne ihre Setzungskombinationen zu erschöpfen,[44] *quintum non datur.* Der Text fordert auf, die Unterschiede und Unterscheidungen[45] hinter sich zu lassen, d.h. das Ur-teilen selbst, nicht jedoch, indem er ein *ágnōston*, eine unbekannte und unerkennbare Hinterwelt setzt. Gleich der indischen *catuṣkoṭi* werden alle Extreme, alle Positionen des Richtigen und Rechthabens gelassen, der Raum für Sprache und Prädikation über das Lassen auch des vierten Standpunkts offengelassen. Die Anordnung ist allerdings im Stile eines Disjunktums gestaltet und hat einen anderen Leistungssinn als die Tetralemmata des Madhyamaka.[46]

Natürlich muß man zugeben, daß der Daoismus mehr ein Wanderer auf den Pfaden einer selbstwidersprüchlichen, tiefen, abgründigen Einheit 玄同 (*xuán tóng*) des dritten Lemmas ist,[47] worum es ihm letztlich geht, wird jedoch aus den

---

[44] Auf ähnliche Weise versucht ein moderner argentinischer Interpret Nāgārjuna's kritische Haltung gegenüber den Urteilen zu erweisen: „… for Nāgārjuna every judgment is *doxa*, opinion; that it is not possible to say of a judgment that it is true, nor that it is false, nor that it is true and false, nor that it is neither true nor false, because the four possibilities negated of the *dharmas* are the same ones which must be negated of the judgments. Thereby Nāgārjuna does not negate the effectiveness of the sources of knowledge, …" (V. Fatone, The Philosophy of Nāgārjuna, p. 147); allerdings halten wir diese Formulierungen wenigstens für problematisch und mehrdeutig, wenn nicht gar für unrichtig.

[45] R. Wilhelm übersetzt mit „Meinungen".

[46] Dazu H. P. Sturm, Vom Un-Wesen der Re–flexion, pp. 257–259.

[47] Cf. R. Magliola, Derrida on the Mend, p. 177: „a Taoist third lemma positioning"; cf. o.c., p. 91: „But the fact remains that scholars

Zentralkonfigurationen des Argumentierens, wie sie oben dargestellt werden, deutlich; im Bewußtsein dieser auch muß die Namenlosigkeit des beständigen, ewigen Dào, von der die Anfangsverse des ›Dàodéjīng‹ künden, und von dem auch Zhuāngzǐ spricht,[48] verstanden werden. Die Titulierung des Daoismus mit „mystical skepticism“[49] kann demnach als gelungen geschätzt werden.

„Where there is recognition of right there must be recognition of wrong; where there is recognition of wrong there must be recognition of right. Therefore the sage does not proceed in such a way, but illuminates all in the light of Heaven. He too recognizes a “this,” but a “this” which is also “that,” a “that” which is also “this.” His “that” has both a right and a wrong in it; his “this” too has both a right and a wrong in it. So, in fact, does he still have a “this” and “that”? Or does he in fact no longer have a “this” and “that”? A state in which “this” and “that” no longer find their opposites is called the hinge of the Way. When the hinge is fitted into the socket, it can respond endlessly. Its right is a single endlessness and its wrong too is a single endlessness. So, I say, the best thing to use is clarity.“[50]

---

just about everywhere agree that the Tao of Taoism has always represented, in one formulation or another, the union of opposites.“ Cf. Chang Chung-yuan, Tao: A New Way of Thinking, pp. 9–10: „In the self-identity of contradiction, the opposites of being and non-being, of beauty and ugliness, are mutually identified within themselves and not in any higher synthesis.“ Mehr zu den *genera maxima* und *minima* des Daoismus im Kapitel 14bε.

[48] Cf. Zhuāngzǐ, ⟨tr.⟩ B. Watson, The Complete Works of Chuang Tzu, pp. 243–244; ⟨tr.⟩ Lin Yutang, The Wisdom of Laotse, p. 43.

[49] Cf. H. G. Creel, Chinese Thought from Confucius to Mao Tsê-tung, pp. 94–114 (Kapitelüberschrift und Kopfzeile zu Kapitel VI: The Mystical Skepticism of the Taoists).

[50] Zhuāngzǐ, ⟨tr.⟩ B. Watson, The Complete Works of Chuang Tzu, p.

Wenn folglich von einer engen Verwandschaft zwischen Daoismus und Buddhismus gesprochen wird, dürfte dies in entsprechenden Gedankengängen seinen Grund haben. „.. enlightenment is achieved through the Middle Way. The »Double Truth on Three Levels« formulated by Chi Tsang is more systematized than the »Denial of the Denial« set forth by Chuang Tzu in a simple statement. But both of these logical processes lead to the Middle Way.“[51] Keineswegs muß bei der Erklärung des Auftretens der Setzungsvierung im frühen China also buddhistischer Einfluß geltend gemacht werden, wie dies von indischer Seite getan wurde, keinesfalls eine indische Überlegenheit in der Gründlichkeit der Systematisierung der vierfachen Negation:

---

40 ≅ R. Wilhelm ⟨tr.⟩, Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, p. 43 ≅ ⟨tr.⟩ Lin Yutang, The Wisdom of Laotse, p. 49; letzterer spricht von der „Axis of Tao“, R. Wilhelm vom „Angelpunkt des SINNS“.

[51] Chang Chung-yuan, Creativity and Taoism, p. 116; zur Darstellung der Methode Zhuāng's führt der Autor o.c., p. 115, folgenden Passus aus dem Kapitel II des Werkes Zhuāngzǐ's an: „There is beginning, there is no beginning. There is no no-beginning. There is being, there is non-being. There is no non-being. When suddenly there is a distinction between being and non-being, I do not know which is really being and which is really non-being. I have just made an assertion but I do not know whether something was really asserted or not really asserted.“ Cf. B. Watson ⟨tr.⟩, The Complete Works of Chuang Tzu, p. 43; R. Wilhelm ⟨tr.⟩, Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, p. 46; meine Darstellung dieser Stelle, Übersetzung mit Text und tabellarische Parallelisierung zu ›Dàodéjīng 1‹ in H. P. Sturm, Dao einfach, Dao vierfach, pp. 235–254; die These, daß die buddhistische *śūnyatā-śūnyatā* Strukturverwandtschaft mit dem Nichts des Nichts des Zhuāngzǐ aufweise, versucht C. W.-h. Fu, Creative Hermeneutics: Taoist Metaphysics and Heidegger, pp. 124–125, zu erhärten, und Fung Yu-lan, A History of Chinese Philosophy 2.298, bestätigt eine gewisse Parallelität zwischen dem Daoismus und dem Śūnyavāda, auch wenn er beide als Nihilismus verkennt: „… there is at least a superficial resemblance between their nihilistic approach to Reality“.

„The idea of negating both the opposites seems to be more common to Indian and Chinese thought than to the western. Indeed, this principle of the negation of both the opposites was developed more systematically in Indian thought than even in the Chinese. In India it was first formulated by some pre-Buddhistic skeptics like Sañjaya, then taken over by the Buddhists, and then by the Advaitins. It developed into a negation of four alternatives, … . This four-cornered negation meant that the thing referred to was beyond all description or, as the Chinese express it, beyond shapes and features. When Buddhism entered China, it took with it the principle of four-cornered negation."[52] Auch ist es ungenau, ja unrichtig, zu behaupten: „The Chinese, if I understand them accurately, are not denying all the possibilities but are affirming them all. The denial of all the possibilities without affirmation of any of them seems not to have suggested itself."[53]

Was noch anzufügen ist: der Umstand, daß an einer Textstelle, welche gleich an das tetralemmatische Disjunktum Zhuāngzǐ's anschließt, von Richard Wilhelm aufgrund der Korruption des Originals aber wohl unterschlagen wird, zudem der »Ort« des Problems ausgewiesen wird, der bezügliche Begriff, eine von mehreren Bedeutungen von Nāgārjuna's *prajñaptir upādāya*: „… how can we arbitrate? Thus among you, me, and others, none knows which is right. Shall we wait for still others? The great variety of sounds are relative to each other just as much as they are not relative to each other (λ_3). To harmonize them in the functioning of Nature and leave them in the process of infinite evolution is

[52] P. T. Raju, Introduction to Comparative Philosophy, p. 120.

[53] L. Hurvitz, The First Systematization of Buddhist Thought in China, p. 369; der Autor kennt Zhuāngzǐ's Disjunktionsvierkant offensichtlich nicht; cf. o.c., p. 368: „We are here on very slippery Sino-Indian ground."

the way to complete our lifetime. What is meant by harmonizing them with the functioning of Nature?[54] We say this is right or wrong, and is so or is not so. If the right is really right, then the fact that it is different from wrong leaves no room for argument. If what is so is really so, then the fact that it is different from what is not so leaves no room for argument. Forget the passage of time and forget the distinction of right and wrong. Relax in the realm of the infinite and thus abide in the realm of the infinite."[55]

Der Weg des Begreifens geht auf die Gegend des dritten Grades zu und wird durch das Vergesssen der Unterscheidung relativiert und ausbalanciert. „The Way cannot be being, nor can it be nonbeing. In calling it the Way we are only adopting a temporary expedient."[56] Durch das Lassen von Propositionen, i.e. der Intentionalität des Handelns (*wú-wéi*)[57], hier: des urteilenden Sprachhandelns, werden die Dinge, die Worte und wir vom Zugriff des Eigensinns und Eigenwillens befreit, in die Harmonie des Dào eingelassen und ihm belassen. Ein einflußreicher unter den gegenwärtigen chinesischen Gelehrten erläutert die von uns (nicht von ihm) als

[54] B. Watson, The Complete Works of Chuang Tzu, p. 48, setzt dafür „Heavenly Equality".

[55] Zhuāngzǐ, ⟨tr.⟩ Chan Wing-tsit, A Source Book in Chinese Philosophy, p. 190; in meiner vorhin erwähnten Übersetzung von H. P. Sturm, Vom Un-Wesen der Re–flexion, pp. 255–257, enthalten.

[56] Zhuāngzǐ, ⟨tr.⟩ C. W.-h. Fu, Creative Hermeneutics: Taoist Metaphysics and Heidegger, p. 124; ebenso in: B. Watson, The Complete Works of Chuang Tzu, p. 293, und R. Wilhelm ⟨tr.⟩, Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, p. 273.

[57] Dazu unbedingt: D. Loy, Nonduality, pp. 96–132 ≅ idem, Wei-Wu-Wei: Nondual Action.

Tetralemma identifizierte Passage[58] bei Zhuāngzǐ fast in unserem Sinne:

„What is interesting in this *reductio ad absurdum* is that a logical argument is used to show that argument does not logically settle any dispute about truth and knowledge. Chuang Tzu's recommendation is that one should treat the opposition between the two sides as if it is not an opposition, and thus »harmonize it with *natural relations* (*t'ien-ni*). Let it go as freely as nature allows« (*Chi Wu Lun*). This means that one should not take the opposition seriously and should make no assertion whatsoever. This also amounts to accepting all sides of opposition in a comprehensive framework."[59] „Insofar as Chuang Tzu's argument is based on subjectivity of knowledge and relativity of things, his position resembles Pyrrhonism. But Chuang Tzu, however, differs from the Pyrrhonist by drawing a positive conclusion from his own skeptical criticism: he urges a person to identify himself with Heaven and Earth and all the ten thousand things."[60]

Ob der Verfasser berücksichtigt hat, daß die Identifikation Zhuāngzǐ's mit Himmel und Erde und mit allem n a c h der *epochḗ* stattfindet, nach welcher auch der Pyrrhonjünger

[58] Aus einer Bemerkung zur buddhistischen *catuṣkoṭi* in einem anderen Werk des Autors wird ersichtlich, daß er Zhuāngzǐ's doppelte Argumentationstetrade gegen das Rechthaben nicht als solche erkannt oder anerkannt hat, cf. Cheng Chung-ying, Chinese Philosophy: a Characterization, p. 153: „But this logic of the denial of four terms (this, that, this and that, neither this nor that), when applied to ontology, will entail a concept of constant and infinite detachment and negation. This process, however, is difficult to reconcile with the actual experience of order and stability in which man finds himself."

[59] Cheng Chung-ying, Nature and Function of Skepticism in Chinese Philosophy, p. 145.

[60] Cheng Chung-ying, Nature and Function of Skepticism in Chinese Philosophy, p. 145.

gemäß der Lebenserfahrung (*katà tèn biōtikèn tḗrēsin*) undogmatisch (*adoxástōs*), den Erscheinungen ergeben (*toîs phainoménois oûn proséchontes*) und der (An-) Leitung der Natur (*'uphēgḗsei phúseōs*), so wie den weiteren Bereichen der Lebensbeobachtung bzw. -bewahrung (*'ē biōtikè tḗrēsis tetramerès* …) folgend, lebt (*bioûmen*)?[61]

Wüßte man nicht, daß das nun anschließende und abschließende Wort der Lehre Meister Eckharts gewidmet ist, dann fiele es einem ganz leicht, es als Erläuterung des Daoismus aufzufassen. Darin allein schon zeigt sich der Universalismus dessen, der es ausgesprochen hat: „Der Mensch soll dieses werden: nichts wollen, nichts wissen, nichts haben. Er soll ganz leer und still werden. Ganz ausgeräumt und abgeschieden. Diese Abgeschiedenheit hat aber auch eine positive Seite. Sie hat den Sinn einer reinen Öffnung. Wenn ich reine Ausgeräumtheit und Stille bin, bin ich auch reine Offenheit, reine Weite, reine Empfänglichkeit. Dies kann man auch reines Sein-lassen nennen. Von dem ganz still und abgeschieden Gewordenen kann man sagen: Er läßt alles sein, wie es ist. Dadurch kann er mit allem auf eine neue und verwandelte Art verbunden sein. Alles darf für ihn und vor ihm frei sich entfalten, ohne daß er ihm noch dreinreden wollte. Die Weite der Welt ist ihrer eigenen Ursprünglichkeit frei- und anheimgegeben. Dadurch aber wird der Mensch auf eine neue Weise eins mit der stillen und freien Weite der Welt. Darum heißt es in der Predigt II nicht etwa, der Mensch solle alle Bilder abschaffen, wohl aber er solle ihrer inne sein ohne Eigenschaft. Er soll also nicht weltlos werden; aber indem er sich selber

[61] Nach Sextos Empeirikos, Pyrrhoneion Hypotyposeon 1.23–24; Marcus Aurelius, In se ipsum 10.8, bezeichnet das freiwillige Hinnehmen des von der allgemeinen Natur Zugeteilten mit dem Wort *súmphrōn*: einmütig, einträchtig, gleichgesinnt, übereinstimmend, eines Sinnes, beistimmend, einverstanden, wohlwollend sein.

verwandelt, indem er in die Abgeschiedenheit eintritt, in die Stille und Ausgeräumtheit des Geistes, darf sich ihm auch seine Welt verwandeln. Darum heißt es an einer anderen bezeichnenden Stelle: Der Mensch solle aus Nichts etwas und alles machen. Er soll aus dem nichts-Wollen, nichts-Wissen und nichts-Haben die freie Weite machen, in der alles sein darf, was es ist und alles sich auf neue Weise schenkt. … Das ist der Weg der Mystik bei Meister Eckhart."[62]

Und der Weg, Dào? „The perfection of the Way and things – neither words nor silence are worthy of expressing it. Not to talk, not to be silent – this is the highest form of debate."[63]

[62] B. Welte, Der mystische Weg des Meisters Eckhart und sein spekulativer Hintergrund, p. 99; der Text ist leicht verändert eingearbeitet in das Buch: B. Welte, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken, pp. 36–37; cf. R. B. Blakney, Meister Eckhart. A Modern Translation, p. 328[6] (ad Sermon 27): „The Eckhart "Godhead" answers to Lao Tzu's description of the Tao: *Wei wu wei*, it acts without acting." Ebenso verhält es sich mit dem Einsichtigen (*buddhimān*) der Bhagavad-Gītā, der im Handeln Nichthandeln zu erblicken wünscht und im Nichthandeln Handeln *(karmaṇyakarma yaḥ paśyedakarmaṇi ca karma yaḥ)*, bzw. mit dem Bodenlosen/Untergrundlosen (*nirāśrayaḥ*) derselben Schrift: obwohl im Höchstmaß mit Tun beschäftigt, tut er überhaupt nichts (*karmaṇyabhipravṛtto'pi naiva kiñcitkaroti saḥ*), cf. Bhagavad-Gītā 4.18; 4.20.

[63] Zhuāngzǐ, ⟨tr.⟩ B. Watson, The Complete Works of Chuang Tzu, p. 293; R. Wilhelm ⟨tr.⟩, Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, p. 274, übersetzt folgendermaßen: „Der SINN [*dào*] ist Grenzbegriff der dinglichen Welt. Reden und Schweigen reicht nicht aus, ihn zu erfassen. Jenseits von Reden, jenseits von Schweigen (…), denn alles Denken hat Grenzen."

7 *Catuṣkoṭi* und Überunerkennen/ Überunerkanntes (*aviditād-adhi*) im Vedāṇta, insbesondere im Advaita Śaṅkara's

Καὶ ἡ κατὰ τὸ κρεῖττον παντελὴς ἀγνωσία γνῶσις ἐστι τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γινωσκόμενα.[1]

Ein Wort zum Gebrauch der *catuṣkoṭi* in der indischen Orthodoxie. Wie aus der metaphysischen Nähe zwischen Advaita Vedānta und Madhyamaka, die sich in neuester Zeit insbesondere in der »absolutistischen« Interpretation der Mittelwegschule durch Hindu-Gelehrte ausspricht,[2] ohne große Mühe erschlossen werden kann, muß die Advaita-Lehre der Ort sein, an dem sich die *catuṣkoṭikā* nachweisen lassen wird,[3] genauer, das ›Āgamaśāstra‹ des Gauḍapāda (auch ›Gauḍapād(īy)a-Kārikā‹ genannt), von wo aus es zum Giganten der Giganten ved(ān)ischer Weisheitslehre übergegangen ist, Śaṅkarācārya, der damit ein ganz besonderes Interesse verband.

---

[1] Dionysios Areopagita, Epistulae 1 ≙ Patrologia Graeca, 3.1065A: „Und die völlige Nichterkenntnis im höheren Sinne ist die Gnosis des über allem Erkennbaren."

[2] So bei T. R. V. Murti, R. C. Jha, K. Venkata Ramanan, S. Radhakrishnan, K. Bhattacharya, C. Sharma, P. T. Raju, A. K. Coomaraswamy u.a.

[3] „Die buddhistische Definition jeder (einzelnen) der drei Ideen – *Māyā*, *Avidyā* und *Śūnya* – als das, was weder ist, noch nicht ist, noch beides, noch keines von beiden, wurde vom Advaita als ganze inkorporiert." (P. T. Raju, Structural Depths of Indian Thought, p. 162).

Man kann nach dem derzeitigen Stand der Forschung davon ausgehen, daß er „mit den frühen Mādhyamika- und Yogācāra-Texten, für die sich Gauḍapāda interessierte, nicht vertraut war."[4] Trotzdem, die Tatsache bleibt bestehen, daß insbesondere sein methodisches Instrumentarium nicht wenige Beutestücke aus der eristischen Waffenkammer des Mahāyāna mit einschließt,[5] so daß ein Gelehrter unserer Tage Śaṅkara gar als Plagiateur des Śūnyavāda anklagen konnte,[6] ähnlich wie er schon zu seinen Lebzeiten von seinen ultraorthodoxen Gegenspielern, vornehmlich Bhāskara, als *pracchanna bauddha*, verkappter Buddhist, gescholten wurde.[7]

Fest steht, daß er beachtliche Anleihen bei den Buddhisten genommen hat.[8] Gerade im Umfeld der von uns hier

---

[4] A. J. Alston, A Śaṃkara Source-Book, 4.255–256; cf. o.c., 1.29–30.

[5] Cf. T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, pp. 109–116, 124; S. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, 1.493.

[6] Cf. D. Loy, The Paradox of Causality in Mādhyamika, p. 71.

[7] Cf. S. Dasgupta, A History of Indian Philosophy, 1.437; A. Govinda, Grundlagen tibetischer Mystik, p. 104; T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 117; S. Radhakrishnan, Indian Philosophy, 2.471; P. T. Raju, The Buddhistic and the Advaita View-Points, p. 255 (Auflistung der *loci classici*); F. Whaling, Śaṅkara and Buddhism, p. 1 (dieses Essay gibt eine gute Übersicht über die verschiedenen Aspekte des Verhältnisses zwischen Śaṅkara und dem Buddhismus und über ihre wissenschaftliche Aufarbeitung).

[8] Cf. S. N. Das, zit. in B. Mal, The Religion of the Buddha, p. 289: „I yield to none in my profound respect for the great teacher Śaṅkara, but a careful analysis of his writings demonstrates indisputably, that he largely borrowed his doctrine, his phraseology, his dialectics and his methods of approach from Buddhism. Not only Śaṅkara but many of his followers like Śrī Harṣa, Ānanda Jñāna and others, who have constructed the Vedānta into a rational system of philosophy, deliberately followed the footsteps of Nāgārjuna and other Buddhist writers." Cf. o.c., pp. 254–255; E. Conze, Buddhismus, p. 117; C. T. Kenge, Nāgārjuna and Gauḍapāda, p. 205; Śrī Aurobindo, Birth Centenary Library,

näher zu untersuchenden Thematik der *catuṣkoṭikā* sowie der Standpunktlosigkeit (*adṛṣṭivāda*) und des Prinzips vom geeigneten didaktischen Hilfsmittel (*upāya-kauśalya*) finden sich derart frappante Übereinstimmungen zwischen Śaṅkara und den Repräsentanten des Madhyamaka, daß man an eine Naivität des monistischen Restaurators diesbezüglich einfach nicht glauben möchte, zudem, wenn man weiß, daß gerade der Punkt der Thesenlosigkeit umstritten war und späterhin Anlaß zu Auseinandersetzungen auch innerhalb der Mittelweg-Schule gegeben und schließlich zu ihrer Spaltung in die Prāsaṅgika- und die Svātantrika-Zweige geführt hat.[9] Liest man die relevanten Textstellen des Ācārya,[10] so springt die Äquivalenz der Methodik mitunter über die Konnotationen hinaus und in einigen Fällen bis in den Verbalismus hinein ins Auge. In der Schärfe der Diktion, die bis zum Verletzenden reicht,[11] schießt er manchmal sogar weit über das Weisheitsziel des (inneren) Friedens hinaus.

Dabei könnte sich selbstverständlich um eine geniale Fortschreibung der ›Gauḍapādīya-Kārikā‹ handeln, in der diese Ähnlichkeiten massiert auftreten; so spricht auch schon

18.415; R. Pandeya, Indian Studies in Philosophy, p. 85; A. C. Mukerji, The Nature of Self, pp. 317–318; P. T. Raju, Introduction to Comparative Philosophy, p. 222: „And if we accept that Śaṅkara belonged to the original Vedic (*smārta*) tradition, we also have to accept that Buddhism made a very significant contribution – which has to come to stay – to the orthodox tradition.“ Contra: G. V. Budhakar, Is the Advaita of Śaṅkara Buddhism in Disguise?, p. 176.

[9] Cf. Candrakīrti, Madhyamakavṛttiḥ (Prasannapadā), Kap. 1; J. Hopkins, Meditation on Emptiness, pp. 360–363, 450–453.

[10] Śaṅkara, Gauḍapāda-Kārikā-Bhāṣya 4.83–86; 3.26 etc. ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 8.527–529; 8.473–474.

[11] Cf. P. Tuxen, In What Sense Can We Call the Teachings of Nāgārjuna Negativism?, p. 234.

diese Schrift von der Hilfsmittel-Funktion von Gleichnissen,[12] das Tetralemma finden wir darin und eine ganze Batterie von Implikationen davon, wie sie auch das Madhyamaka ausbreitet.

Doch gibt es für diese Parallelen noch eine weitere Erklärung, die den vorangegangenen nicht zu widersprechen braucht, denn es steht ebenso fest, daß der Buddhismus selbst mit ein Kind, wenn auch ein sehr eigenwilliges und freiheitsliebendes, des Vedentums ist, was ihm ohne Frage deutliche Züge dieser Tradition vererbte.[13] Wir stehen beim Ansinnen Śaṅkara's, die Tradition zu verteidigen, bei gleichzeitiger (indirekter) Übernahme wichtigster buddhistischer Elemente via Gauḍapāda – und womöglich eigenem Studium einiger (späterer) Mahāyāna-Schriften[14] – vor einer komplexen Konstellation, die ihn vermutlich absichtlich das Madhyamaka als Nihilismus perhorreszieren läßt, das wohlweislich nur in einigen, methodisch betrachtet allerdings höchst bedeutsamen Nebengedanken seines gewaltigen Œuvres,[15] wenn er ihn, was sehr unwahrscheinlich, nicht vollkommen mißverstanden haben sollte.[16]

---

[12] Gauḍapāda, Gauḍapāda-Kārikā 3.15 (im folgenden zitiert nach: ⟨ed./tr.⟩ V. Bhattacharya, The Āgamaśāstra of Gauḍapāda).

[13] Cf. T. M. P. Mahadevan, Gauḍapāda, pp. 14–15, 203, 227–231, 248; S. Radhakrishnan, Indian Philosophy, 2.472; Śrī Aurobindo, Birth Centenary Library, 18.34; Śrī Chinmoy, The Upanishads, p. 57; C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, pp. 241–242, 318–319.

[14] Cf. A. J. Alston, A Śaṃkara Source-Book 1.29–30.

[15] Cf. Śaṅkara, Chāndogya-Upaniṣad-Bhāṣya 6.2.2; 8.1.1; idem, Brahma-Sūtra-Bhāṣya 2.2.31; idem, Gauḍapāda-Kārikā-Bhāṣya 4.28; 4.82–84; idem, Praśna-Upaniṣad-Bhāṣya 6.2; Anthologie bei A. J. Alston, A Śaṃkara Source-Book 4.304–313.

[16] Cf. F. Whaling, Śaṅkara and Buddhism, p. 15: „Śaṅkara did not

„… wir sehen Gauḍapāda eine neue Vedānta-Schule gründen und seine Buddhismus-Nachfolge offen eingestehen. Dieses Gefühl gerechter Anerkennung wurde in der Person des Śaṅkara-ācārya durch einen Geist sektiererischer Feindseligkeit und sogar extremen Hasses ersetzt, doch trotzdem finden wir später in derselben Schule einen Mann wie Śrīharṣa anerkennen, daß es nur eine unbedeutende Abweichung seiner Anschauungen von denen der Mādhyamikas gibt."[17] „There can be no doubt about the fact that the great Śaṅkara is largely indebted to the Mādhyamika-school. And it could not be agreeable to Śaṅkara and his followers, that this fact should be too manifest; it is well-known that other Vedāntins looked upon Śaṅkara and his school as crypto-Buddhists, pracchannabauddhas. Therefore Śaṅkara felt obliged to make the distance between his and Nāgārjuna's doctrine as far removed as possible, and he uses in the commentary to the Uttara-mīmāṃsā-sūtras, when speaking about the Mādhyamika-school, a language (ad. II, 2, 31) which is much more violent, much more unpolite than it is his custom."[18]

Von indischer Seite wurde diese Evaluation voll eingestanden, wenn auch in aller Deutlichkeit kaum ein weiteres Mal über folgende Feststellung hinaus: „Es mag sein, daß die Shūnyavāda- und die Vijñānavāda-Texte Shaṅkara nicht zugänglich waren. Aber es gibt noch eine Hypothese, die wahrscheinlicher scheint, wenn wir uns daran erinnern, wie wahrheitsgetreu und korrekt Shaṅkara den Sarvāstivāda und Svatantra-Vijñānavāda dargestellt hat. Es könnte sein, daß

---

understand Mādhyamika philosophy …"

[17] T. Stcherbatsky, Buddhist Logic, 1.22, cf. o.c., 1.52.

[18] P. Tuxen, In What Sense Can We Call the Teachings of Nāgārjuna Negativism?, p. 234.

Shaṅkara wußte, wie ähnlich Shūnyavāda und Vijñānavāda seinem eigenen Vedānta waren, und daß die Unterschiede mehr oder weniger eine Sache der Betonung allein waren. Er wußte, daß das Beste in ihnen bereits bei Gauḍapāda und auch in seiner eigenen Philosophie aufbewahrt war. Er wußte auch, daß ihre grundlegenden Lehren nicht widerlegt werden konnten, weil er sie selbst akzeptierte. Shaṅkara's Ziel war, den Buddhismus zu vertreiben, so tat er den Shūnyavāda als Nihilismus ab, indem er das Wort Shūnya in seinem populären Sinn von Negation nahm, und vermied den Vijñānavāda, indem er ihn ausschließlich im Sinne des Svatantra-Vijñānavāda nahm."[19] „Shaṅkara weiß sehr wohl, daß der Shūnyavāda nicht kritisiert werden kann, und so fertigt er ihn ab, indem er das Wort shūnya in seinem populären Sinn von Negation nimmt, und den Shūnyavāda als seine eigene Untauglichkeit erklärt habenden Nihilismus titulierte."[20]

[19] C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, p. 334.

[20] C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, p. 321; Karuna Bhattacharya, Śaṅkara's Criticism of Nāgārjuna, versucht zu erweisen, daß, selbst wenn die Kritik Śaṅkara's an Nāgārjuna berechtigt sein sollte, die Madhyamaka-Lehre nicht absurd sei.

7a Das falsche Vierte(l)

Einen dieser Nebengedanken, von denen oben die Rede war, wollen wir aufgreifen: die Darstellung der *catuṣkoṭi*, die Śaṅkara im ›Āgamaśāstra‹ 4.83 vorfand: … *bhagavān-asau ‖ asti nāstyasti nāstīti nāsti nāstīti vā punaḥ | calasthirobhayābhāvair-āvṛṇoty-eva bāliśaḥ ‖*[21]: „… jener (*asau*) Erhabene (*bhagavān*); »ist« (*asti*) (λ_1), »ist nicht« (*na-asty-*) (λ_2), »ist und ist nicht« (*asti na-asti-iti*) (λ_3), oder wiederum (*vā punaḥ*) »ist nicht, ist nicht« (*na-asti na-asti-iti*) (λ_4); mit unstet (*cala-*) (λ_2), stetig (*sthira-*) (λ_1), beidem (*ubhaya-*) (λ_3) und nichtseiend (*abhāv-air*) (»λ_4«) verdeckt (*āvṛṇoty-*) [ihn] der kindlich Einfältige (*bāliśaḥ*) nur (*eva*) [$(-\Lambda)=(\lambda_5)$]."

So die geniale Tetralemmatik des Gauḍapāda,[22] die Śaṅkara dazu benutzt, eine je gegnerische Lehrposition je einem Lemma zuzuordnen. Damit zeichnet er als Fortsetzer der buddhistischen Hermeneutik von Weltbild-Positionen, die schon im Brahmajāla-Sutta des ›Dīgha-Nikāya‹ und bei Buddhaghosa vorgezeichnet ist,[23] wie auch in der argumentativen

---

[21] Gauḍapāda, Gauḍapāda-Kārikā 4.82b–83; cf. V. Bhattacharya, The Āgamaśāstra of Gauḍapāda, pp. 192–194, wo erläutert wird, daß sich das Wort *bhagavān* nicht, wie von Śaṅkara angenommen, auf *ātman* (Selbst, Seele, Geist), sondern auf den *dharmadhātu* (elementares Wesen der Dinge) der Buddhisten beziehe; sicher ist, daß das *maximum genus*, sei es der orthodoxen Vedānta-Überlieferung, sei es der heterodoxen Tradition des Buddhismus, getroffen werden soll.

[22] Eine dem Vierkant ähnliche Konstruktion, die der viergliedrigen Hypothesenaufstellung bei Aristoteles und den Skeptikern nahekommt (cf. unser Kapitel 14aα), findet sich: Gauḍapāda, Gauḍapāda-Kārikā 4.41 (≙ 4.40 anderer Ausgaben); eine *trikoṭi* (Dreikant) steht: o.c. 4.22.

[23] Buddhaghosa, Sumaṅgalavilāsinī 1.115–116; cf. K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 136; S. Miyamoto, The Logic of Relativity as the Common Ground for the Development of Middle

Eliminierung von Kausalitätsphilosophemen durch Nāgārjuna zur Anwendung kommt.[24] Es sei noch vermerkt, daß die Zuordnungen mit Ausnahme der dritten Position, die den 'Nackten', d.h. Jaina-Heiligen gilt, implizit bleiben.[25]

Besonders interessant ist für uns nun die vierte Kante dieses Schemas; sie wird dem buddhistischen „Nihilisten", dem „*aty-anta-śūnya-vādī*"[26], dem Vertreter der Theorie von der absoluten/perfekten/exzessiven/vollendeten (*aty-anta*) Leere (*śūnyatā*), von der Überleere (*ati* = über; *anta* = Ende), von der ultra-extremen/trans-finiten (*aty-anta*) Nullität (*śūnyatā*), so wörtlich, dem Mādhyamika zugewiesen. Wie geht dies nun zu? Gauḍapāda's ›Kārikā‹ ist voll der Gedanken des Mahāyāna und keine Berührungsangst ist spürbar, kein Dementi diesbezüglich vernehmlich.[27] Ähnlich wie später in Śrī Harṣa's ›Khaṇḍanakhaṇḍakhādya‹, dem ›Süßen Häppchen der Widerlegung‹, in dem die Nähe zu den Mittelwegbuddhisten zudem noch offen eingestanden wird,[28] reflektiert Gauḍapāda

---

Way, p. 85[15].

[24] Cf. A. Wayman, Who Understands the Four Alternatives of the Buddhist Texts?, p. 460; R. D. Gunaratne, The logical form of catuṣkoṭi: A new solution, p. 214: „… regarding the views on causation the four alternatives in the *catuṣkoṭi* represent respectively the Sāṁkhya, the Īśvaravādin, the Nyāya-Vaiśeṣika and the Lokāyata views …"

[25] (λ_1) ≙ Vaiśeṣika; (λ_2) ≙ Vijñānavāda; cf. dazu Nikhilananda, The Upanishads 2.357; diese Einteilung geht auf Ānandagiri zurück; nach Nārāyaṇa gilt folgende Anordnung: Sāṃkhya (λ_1) – Nyāya (λ_2) – Jaina (λ_3) – Buddhismus (λ_4); cf. K. K. Handiqui, Naiṣadhacarita of Śrīharṣa, p. 530.

[26] Śaṅkara, Gauḍapāda-Kārikā-Bhāṣya 4.83 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 8.528.

[27] Cf. C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, pp. 241–242, 251, 312, 320–321, 332.

[28] Śrī Harṣa, Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, pp. 27, 125, 229–230 ⟨Chowkhamba Ed.⟩ ≙ ⟨tr.⟩ G. Jhā, 1.7, 40, 80; cf. G. Jhā ⟨tr.⟩, Introduction &

sein Brahman so offen mit Hilfe eines Mahāyāna-Spiegels, daß man das vierte Kapitel (Alātaśānti), ja das ganze Werk gar als inauthentisch, da buddhistisch kritisierte.[29]

Anders Śaṅkara; er hat eben Absicht.[30] Entsprechend läßt sich die vierte *koṭi* (Kante) in Gauḍapāda's *catuṣkoṭi* (Vierkant): *na-asti nāsti-iti* als „ist nicht, ist nicht" rein negativistisch verstehen, die vierte Position in der Erläuterung, *abhāva*(*ir*), sowieso wörtlich als „nichtseiend", und schon ist damit der platteste Nihilismus beschrieben: *abhāvo 'tyantābhāvaḥ*[31] ("»Nichtseiendes« ist äußerstes Nichtseien"), so Śaṅkara's eigener Kommentar. Tatsächlich ist diese Leseweise, die sehr an die fünfte Position des Schemas der indischen Agnostiker erinnert – *no no ti pi me no*:[32] „und auch: »nein, nein«/»nicht-nein«/»weder–noch«, für mich nicht" – bis heute gebräuchlich, wenn die Koryphäen der Vedānta-Übersetzung,

Commentary to: Śrī Harṣa, Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, pp. XI, 14, 22; C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, pp. 312, 314–315, 321.

[29] Cf. T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, pp. 114–115; cf. auch die Meinung von V. Bhattacharya, The Āgamaśāstra of Gauḍapāda, p. LVII, wo angenommen wird, daß die vier Kapitel des Werks unabhängige Traktate darstellten, die später zu einem Werk kombiniert wurden; zu seinen Quellen cf. o.c., pp. LXXXX–CIII.

[30] Cf. P. Tuxen, In What Sense Can We Call the Teachings of Nāgārjuna Negativism?, p. 234.

[31] Śaṅkara, Gauḍapāda-Kārikā-Bhāṣya 4.83 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 8.528.

[32] Dīgha-Nikāya 1.2.24–27; o.c. 2.32.

Svāmī Nikhilānanda[33] und Svāmī Gambhīrānanda[34] in ihren jeweiligen Übertragungen ganau diese Worte wählen.[35]

Doch die Konstruktion dieser *catuṣkoṭikā* des Gauḍapāda ist, wir erwähnten es bereits, genial; ihr Sinn ist nämlich äquivok. Als »echten« Vierkant können wir dieses Schema erst bezeichnen, wenn wir *nāsti nāstīti* grammatikalisch wie folgt auflösen: „nicht ist-istnicht" oder „nicht ist-und-istnicht"[36], was mehr oder minder deutlich die Negation einer Konjunktion (*ubhayābhāva*)[37] darstellt. Und so kann man den vierten Standpunkt durchaus auslegen, wenn die Mādhyamika-s im vierten Extrem mitunter auch eine disjunktive Negation (*pratyekābhāva*)[38] gesehen haben mögen,[39] was aus dem jeweiligen Kontext je einzeln erschlossen werden müßte und der

---

[33] S. Nikhilānanda, The Upanishads 2.357: „total non-existence … , and absolute negation."

[34] S. Gambhīrānanda, Eight Upaniṣads 2.387: „It does not exist, It does not exist. … non-existence."

[35] So auch bei K. K. Handiqui, Naiṣadhacarita of Śrīharṣa, Appendix I (IV c), p. 530; wohl nicht ganz richtig, doch trotzdem erhellend: P. Deussen, Sechzig Upaniṣad's des Veda, p. 602: „„Er ist!" „Ist nicht!" „Ist und ist nicht!" / „Er ist nicht nicht!" so denkend ihn / Unstät, stät, zwiefach, neinsagend, / Verbirgt sein Wesen sich der Thor." Cf. P. Deussens Kritik am Kommentar Śaṅkara's, welchem er Fehlübersetzung des „*na-asti na-asti-iti*" vorwirft, cf. o.c., p. 575.

[36] Wie ganz richtig bei dem einzigartigen Kenner beider Traditionsstränge, V. Bhattacharya, The Āgamaśāstra of Gauḍapāda, p. 190: „neither is nor is not (i.e., not both) … the absence (of both)." Cf. o.c., p. 191: „In *nāsti nāstīti vā* in c of kārikā 83 take the first *na* with both *asti* and *nāsti*, as *na asti* and *na nāsti*."

[37] Cf. T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 130[1].

[38] Cf. T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 130[1].

[39] So übersetzt A. J. Alston, A Śaṃkara Source-Book 1.134, recht frei in diesem Sinne: „… the exponent of the Void, says, "It does not either exist or not exist"."

Forscherwelt noch aufgegeben ist, im einzelnen durchzuführen, unter dem Blickwinkel von Nāgārjuna's Reflexionslogik aber letztendlich unerheblich bleibt.

Nun jedoch ist nichts mehr übrig von einem Nihilismus,[40] zumal das *abhāva* des zweiten Halbverses als Ellipse von Abwesenheit, Nichtvorhandenheit, Negation (philosophische Bedeutungsvarianten von *abhāva*) beider Lemmata von „unstet" und „stetig" ausgelegt werden kann,[41] oder gewagt als „nicht-seyend" innerhalb des Schellingschen Bedeutungsspektrums,[42] und noch gewagter, hinsichtlich Martin Heideggers »ontologischer Differenz« (in der indischen Philosophie wird *bhāva* nicht selten als „Seiendes" im Gegensatz zu *sat*, „Sein" verwendet). Vielmehr stellte diese Lesart eine Annäherung an das upanischadische *neti-neti* (*na-iti na-iti*): „nein, nein"/„weder–noch"/weder so – noch so/nicht so, nicht so dar,[43] das,

[40] Cf. P. T. Raju, Spirit, Being and Self, p. 184: „… what the Naiyāyikas in India call »infinite absence« or negation, (*atyantābhāva*) also called »Absolute negation« … . It is not pure »nothing« …"; Svāmī Gambhīrānanda behauptet in einer Anmerkung zur Übersetzung des ›Taittirīya-Upaniṣad-Bhāṣya‹ Śaṅkara's allerdings das Gegenteil, wenn er in der Auflistung der vier Nicht-Seiendheiten der Nyāya-Philosophie den Sanskrit-Terminus *atyantābhāva* mit „absolute non-existence" (S. Gambhīrānanda, Eight Upaniṣads 1.243[1]), angibt.

[41] Cf. unsere obige Fußnote zu: V. Bhattacharya, The Āgamaśāstra of Gauḍapāda, pp. 190–191.

[42] Cf. z.B. Schelling, Werke, 7.436; 8.597; 11.288; idem, Initia, pp. 144, 159; idem, Grundlegung, pp. 113–115, 120–121, 385–386; idem, Philosophie der Offenbarung, p. 113.

[43] In der späteren christlichen Tradition zu finden bei: I. S. Eriugena, Periphyseon (De divisione naturae) 686D–687A: „… *eo igitur vocabulo* [»*nihil*«] *Deum, vocari necesse est* (… also ist es nötig, Gott mit demjenigen Wort [»Nichts«] zu (be)nennen), *qui solus negatione omnium, quae sunt, proprie innuitur* (da ihm allein durch die Verneinung all dessen, was ist, eigentlich zugestimmt/zugenickt/zugewunken wird), *quia super omne, quod dicitur et intelligitur, exaltatur* (weil er über alles, was gesagt

hätte man es den Mādhyamika-s zugeschrieben, nur noch mehr den Verdacht der Annäherung des Ācārya an heterodoxe Theoreme, dem er ausgesetzt gewesen war, erzeugt haben könnte, war dieses Weder–Noch doch mitunter schon in den älteren Schriften der Orthodoxie konkret am Beispiel von Sein und Nichtsein vorgeführt worden (s.u.). Damit hätte Śaṅkara also nicht nur den Unterschied seiner Philosophie

---

und erkannt wird, erhaben ist), *qui nullum eorum, quae sunt et quae non sunt, est* (da er keines von dem ist, was ist und was nicht ist), *qui melius nesciendo scitur* (der besser durch Nichtwissen gewußt wird).“ Cf. Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 268.39: „*Got enist weder diz noch daz.*“ Cf. o.c., pp. 46.7–8; 39; 80.24–25; 82.31, 34; 146.16–17; 162.15–18; 188.11; 222.27–28; 230.8; 282.29–30; 306.12; 334.10; 485.20–23; 490.24, 26–27; idem, Die deutschen Werke, 1.402.2: „*Er ist nihtes niht, er enist weder diz noch daz.*“ Cf. o.c., 3.431.2–3; 5.111.7; idem, Die lateinischen Werke, 2.20.5: „*sine hoc aut illo*“; cf. o.c., 1.178–181; 3.36.9–10; 3.43.11–12; 3.50.1; 4.242.8–9; nämliches in überschwenglicher Ausdrucksweise: idem, Die deutschen Werke, 3.442.1–2: „*Er ist ein vber swebende wesen vnd ein vber wesende nitheit.*“ Cf. o.c., 3.443.7: „… *sin vngewordene istikeit vnd sin vngenanten nitheit.*“ Cf. K. Ruh, Meister Eckhart, p. 57: „Die Apophase bedeutet, … , zugleich »über alles hinaus«, es ist ein *nihil per superessentialitatem*, ein »Nichts als Überwesentlichkeit«, wie Johannes Eriugena sagen wird (Periph. V, 21).“ Zum „*weder diz noch daz*“ bei Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 46.7, vgl. die Anmerkung zur Übersetzung von R. B. Blakney, Meister Eckhart. A Modern Translation, p. 326[9] (Sermon 24): „Cf. the Hindu phrase “Neti, neti”.“ Cf. Anonymus (Meister Eckhart), Granum sinapis 5; 7 plus lat. Kommentar: ⟨ed./tr.⟩ M. Bindschedler, Der lateinische Kommentar zum Granum sinapis, pp. 104 (105), 128/130 (129/131), 134 (135), 150 (151); cf. J. Tauler, ⟨ed.⟩ F. Vetter, p. 204.9–10: „… *noch hoch noch nider, sus noch so, verre über alle wise, dis noch das*“ (G. Hofmann ⟨tr.⟩, p. 419, übersetzt u.E. zu frei, so daß der Formelcharakter der Wendung verlorengeht); cf. H. Seuse, ⟨ed.⟩ K. Bihlmeyer, pp. 190.6–9; 345.20–23 ≙ ⟨tr.⟩ G. Hofmann, pp. 195, 349–350; cf. Theologia Deutsch, 53. Kapitel, ⟨ed.⟩ H. Mandel, p. 99.11–16: „*Und were nu das einfeltig volkumen etwas, dis oder das, das creatur versteet, so were es nit alle noch allein und were auch nit volkumen. Darumb nennet man es auch »nit«. Man meynet, es sey der keins, das creatur von ir creaturlicheyt begreiffen, bekennen, gedencken oder genennen mag.*“ Cf. N.

gegenüber der Nāgārjuna's verwischt, er hätte den Mittelweg vielmehr als »Monismus des Überseins«, Kevala-Advaita,[44] für den der Vedānta solch ein Faible hat,[45] rehabilitiert, worauf Nāgārjuna wohl angesichts dieses Manövers und seiner Zurückweisung aller Extreme ebensogerne wie auf die Unterschiebung eines Nihilismus verzichtet hätte.

Cusanus, Philosophisch-theologische Schriften, 1.534: „*Unde nec Deus est hoc aut illud*" (Daher ist Gott nicht dieses oder jenes); cf. o.c., 1.304; 2.230, 2.298, 2.356, 2.456, 2.458; o.c., 2.504, 512: ad Dionysios Areopagita; cf. Juan de la Cruz, Obras 3.311: „*Dios ni es ésto ni aquéllo*" (Gott ist weder dieses noch jenes); cf. A. Silesius, Cherubinischer Wandersmann 4.21: „*Was GOtt ist weiß man nicht: Er ist nicht Licht / nicht Geist / Nicht Wonnigkeit / nicht Eins / nicht was man Gottheit heist*: *Nicht Weißheit / nicht Verstand / nicht Liebe / Wille / Guette*: *Kein Ding / kein Unding auch / kein Wesen / kein Gemuette*: …"

[44] Kevala-Advaita, der „extreme Monismus", cf. P. Hacker, Die Lehre von den Realitätsgraden im Advaita-Vedânta, p. 277. Exakter zu nennen: Absoluter Nondualismus.

[45] Cf. Chāndogya-Upaniṣad 6.2.1 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 66: *sad-eva somya-idam-agra āsīd-ekam-eva-advitīyam* (Sein, o Guter/Milder [des Soma Würdiger], allein war Dieses anfangs, Eins nur, ohne zweites); cf. o.c. 6.2.2 und Śaṅkara's Kommentar dazu.

7b *Neti-neti* und die Unbestimmbarkeit

Nun, interpretiert man Śaṅkara's Auffassung von der *catuṣ-koṭi* in der von ihm verdrehten Form, dann könnte seine eigene Stellung in Absetzung davon, und dem Gesamtsinn der vedischen Tradition entsprechend, durchaus elliptisch als »tetartolemmatisch« angenommen werden; wenn die oberste Kategorie (Brahman) durch die ersten drei Positionen nicht charakterisiert werden kann, nicht auch durch die von ihm unterstellte pseudo-vierte puren Nichtseins, dann vielleicht durch das berühmte Weder–Noch (*na–na*), weder Sein noch Nichtsein. Eine solche Lesart ist, wie gesagt, bestens zu belegen. Sie entspricht in etwa der Bedeutung des *neti–neti* der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad[46] und ähnlicher Formeln des Veda und späterer Upaniṣad's.

Beeindruckende Beispiele für die »Tetartolemmatik«, die Verwendung des vierten Lemmas von „weder Sein – noch Nichtsein", finden sich im Ṛg Veda 10.129, in der Śvetāś-vatara-Upaniṣad, wo der Absolute (*kevalaḥ*), allein (*eva*) Selige (*śiva*) im Dunkellosen (*atamas*), wo weder Sein (*na san-*) noch auch (*na ca*) Nichtsein (*asañ-*) [sind], weilt,[47] in der

---

[46] Cf. Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 2.3.6 (& 3.8.8.) ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 96 (& p. 107); cf. o.c. 3.9.26; 4.2.4; 4.4.22; 4.5.15 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 110; p. 113; p. 119; p. 121: *sa eṣa neti netyātmā'gṛhyo na hi gṛhyate* (Er, Dieser Ātman ist weder so noch so (*neti nety-*), er ist unbegreiflich (*'gṛhyo*), denn er wird nicht be-/ergriffen); cf. A. K. Coomaraswamy, Buddha and the Gospel of Buddhism, p. 204: „… the formulas 'Not so, not so', and 'That art thou', taken together, represent the highest attainment of Indian thought;".

[47] Cf. Śvetāśvatara-Upaniṣad 4.18a ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁ-grahaḥ, p. 138; vollständiger Text: *yadā'tamastanna divā na rātrirna sanna cāsañchiva eva kevalaḥ* (wenn keine Dunkelheit ist, dann weder

Bhagavad-Gītā, in der festgehalten ist, daß das anfanglose höchste Brahman (*anādimat-paraṃ brahma*), das Diese, weder Sein noch Nichtsein genannt wird (*na sat-tan-na-asad-ucyate*)[48], und auf das Über-Nicht-Seiende hin gewandt, in der Muṇḍaka-Upaniṣad, wo das Höchste (*variṣṭhaṃ*) erinnert wird als das (*etad-*), was (*yad-*) „Sein (*sad-*) und Nichtsein (*asad-*) überragt (*vareṇyaṃ*)“[49]. Ebenso in der Kaivalya-Upaniṣad: *sad-asad-vihīnaṃ*[50] (von Sein und Nichtsein frei/entleert/ohne Sein und Nichtsein), und der Sarvasāra-Upaniṣad: *bhāva-abhāva-rahitaṃ*[51] (von Seiendem-Nichtseiendem Abgeschiedenes), wie auch in der Tripādvibhūtimahānārāyaṇa-Upaniṣad: *tvam-eva sad-asad-ātmakaḥ | tvam-eva sad-asad-vilakṣaṇaḥ | … tvam-eva vidyā-atītaḥ … tvam-eva turīya-turīyaḥ | tvam-eva turīya-atītaḥ |*[52]: „Du allein bist vom Wesen des Seins und Nichtseins [zusammen] (λ_3), Du allein der von Sein und Nichtsein Verschiedene (λ_4), … Du allein der, der jenseits der Erkenntnis ist. … Du allein Viertes vom Vierten, Du allein der, der über dem Vierten.“

Daneben findet sich in der Maitreyyupaniṣad eine wilde Dialektik von Lemmata, wovon wir einige Kostproben geben wollen: „… Ich bin der Höchste (*paramo-'smy-aham*) [3.2] …

Tag noch Nacht, weder Sein noch auch Nichtsein, nur der Absolute, allein Selige/ Ruhige).

[48] Cf. Bhagavad-Gītā 13.12.

[49] Muṇḍaka-Upaniṣad 2.2.1 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 17.

[50] Kaivalya-Upaniṣad 24 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 144.

[51] Sarvasāra-Upaniṣad 1 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 253.

[52] Tripādvibhūtimahānārāyaṇa-Upaniṣad 1 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 358.

Ich bin das All/Komplette (*sakalo-'smy-aham*) [3.3], bin der von Zweiheit und Nichtzweiheit Geschiedene (*dvaita-advaita-vihīno-'smi*), bar der Gegensatzpaare (*dvandva-hīno-'smi*) [3.4] … Ich bin von Seiendem und Nichtseiendem leer (*bhāva-abhāva-vihīno-'smi*) [3.4], bin die Erhabenheit über/von Leerem und Nichtleerem (*śūnya-aśūnya-prabhāvo-'smi*) … [3.5], … bin ohne den Unterschied von Sein und Nichtsein (*sad-asad-bheda-hīno-'smi*) [3.7], … ich bin nicht Ich, bin auch nicht ein anderer (*na-aham-asmi na ca-anyo-'smi*) … [3.8], bin eine Stätte und ohne Stätte, ledig eines Untergrunds (*āśraya-āśraya-hīno-'smi ādhāra-rahito-'smy-aham*) … [3.9] … Ich bin die Frucht aller Stille (*sarva-mauna-phalo-'smy-aham*) … [3.16], … bin der Befreite von dem, was überhaupt irgend etwas ist (*yat-kiṃcid-api hīno-'smi*); selbst ein Überunbedeutendes bin ich nicht (*svalpam-apy-ati na-asmy-aham*) … [3.17]. Ich bin der von »ist nicht, ist nicht« Abgeschiedene (*na-asti na-asti vimukto-'smi*), der, der das Neinsagen aufgegeben hat (*nakāra-rahito-'smy-aham*) [3.19] … Ich bin ohne Wahrheit und Unwahrheit usw. (*satya-asatya-ādi-hīno-'smy-aham*) … [3.23], … der Ruhige/Friedliche (*śānto-'smi*) [3.24] …“[53]

„Wenn die Upaniṣaden also sagen: n e t i , n e t i , »nicht dies, nicht das«, dann meinen sie nicht etwa »dies ü b e r h a u p t n i c h t «, sondern »nicht n u r dies«. »Nicht n u r dies« wiederum heißt: »Nicht allein P, sondern auch Q, oder sowohl P wie auch Q«. Diese Sichtweise des »ja« und »nein«, des »keines von beiden« und »beide zusammen« ist das hauptsächliche Merkmal der philosophischen Methode der Upaniṣaden.“[54] „... the key lies in removing ignorance, a negative

[53] Maitreyyupaniṣad 3.2–24, Auswahl ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, pp. 240–241.

[54] N. A. Nikam, Sein und Freiheit in der indischen Philosophie, p. 269; die ausgeprägte Lemmatik dieser Aussage ist beachtenswert; cf.

step; so the hightest view of all is that of *apavāda*, that reality is 'not this, not this' (*neti neti*)."[55]

Lassen wir den großen Ācārya selbst zu Wort kommen: *asti nāsti, ekaṃ nānā, guṇavadaguṇaṃ, jānāti na jānāti, kriyāvadakriyaṃ, phalavadaphalaṃ, sabījaṃ nirbījaṃ, sukhaṃ duḥkhaṃ, madhyamamadhyaṃ, śūnyamaśūnyaṃ, paro'hamanya iti vā sarvavākpratyayāgocare svarūpe yo vikalpayitumicchati, sa nūnaṃ khamapi carmavadveṣṭayitumicchati, sopānamiva ca padbhyāmāroḍhuṃ, jale khe mīnānāṃ vayasāṃ ca didṛkṣate 'neti neti' 'yato vāco nivartante' ityādiśrutibhyaḥ* |[56]: „Wer (*yo-*) sich bezüglich des nicht im Bereich (*agocare*) aller Rede und allen Verstehens (*sarva-vāk-pratyaya-*) [liegenden] Ansich (*svarūpe*) »es ist – ist nicht« (*asti na-asti*), »eines – mannigfaltig« (*ekaṃ nānā*), »eigenschaftlich – eigenschaftslos« (*guṇavad-aguṇaṃ*),

---

Brahmabindu-Upaniṣad 6 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 142: *na-eva cintyaṃ na ca-acintyam-acintyaṃ cintyam-eva ca | pakṣapāta-vinirmuktaṃ brahma* (gar nicht denkbar und auch nicht undenkbar (λ_4), undenkbar und ebenso denkbar (λ_3), frei von Parteilichkeit ist Brahman).

[55] K. H. Potter, Encyclopedia of Indian Philosophies Vol. 3: Advaita up to Śaṃkara and His Pupils, p. 8.

[56] Śaṅkara, Aitareya-Upaniṣad-Bhāṣya 2.4.1, zitiert nach: H. R. Bhagavat ⟨ed.⟩, Works of Shankaracharya 2.1.27–28 ≅ ⟨Samata Ed.⟩ 8.585 # 2.4; nach der Einteilung der Übersetzung von Svāmī Gambhīrānanda, Eight Upaniṣads 2.53–54, hat dieser Abschnitt die Nummer 2.1 (Introduction); cf. Śaṅkara, Gītā-Bhāṣya 13.12 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 6.380–383, wo er sich auf das *na sat-tan-na-asad-ucyate* (Dieses wird weder mit Sein/als seiend noch mit Nichtsein/als nichtseiend bezeichnet) des Gītā-Verses der gleichen Nummer bezieht; cf. Śaṅkara, Gauḍapāda-Kārikā-Bhāṣya 2.9–10 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 8.435; cf. S. N. L. Shrivastava, Śaṃkara and Bradley, pp. 130–131; zum *neti-neti* wichtig: Śaṅkara, Brahma-Sūtra-Bhāṣya 3.2.22 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 7.596–601; Textkompilation zur Negation aus Śaṅkara's Gesamtwerk in englischer Sprache bei A. J. Alston, A Śaṃkara Source-Book 1.141–154; cf. P. Hacker, Die Lehre von den Realitätsgraden im Advaita-Vedânta, pp. 281–283; S. Gambhīrānanda, Eight Upaniṣads 2.301[1].

»es erkennt – erkennt nicht« (*jānāti na jānāti*), »ist tätig – untätig« (*kṛiyāvad-akriyaṃ*), »zeugt Früchte/Folgen [des Handelns] – ist folgenlos/steril« (*phalavad-aphalaṃ*), »hat Samen/Potenz – ist impotent« (*sabījaṃ nirbījaṃ*), »ist Seligkeit – ist Leid« (*sukhaṃ duḥkhaṃ*), »die Mitte – nicht die Mitte« (*madhyam-amadhyaṃ*), »das Leere – Nichtleere« (*śūnyam-aśūnyaṃ*) »oder ein Fremder im Unterschied zum Ich« (*paro-'ham-anya iti vā* [*iti* = » «]) [unterscheidend] vorzustellen (*vikalpayitum*) wünscht (*icchati*), der (*sa-*) möchte (*icchati*) wahrlich (*nūnaṃ*) sogar (*api*) den Himmel/Himmelsraum (*kham-*) wie Leder (*carma-vad-*) einrollen (*veṣṭayitum*) und (*ca*) einer Treppe gleich (*sopānam-iva*) mit beiden Füßen (*padbhyām*) besteigen (*āroḍhuṃ*), [der] will die Spur (*padaṃ*) der Fische (*mīnānāṃ*) und (*ca*) Vögel (*vayasāṃ*) im Wasser (*jale*) und (*ca*) Luftraum (*khe*) verfolgen/beobachten (*didṛkṣate*). »Weder so – noch so« (*'neti neti'*), »wovor (*'yato-*) die Sprache (*vāco-*) zurückweicht (*nivartante'*)«, so und anderes (*ity-ādi*) [verkünden] die heiligen Schriften/Upaniṣads (*śrutibhyaḥ*).“

Neben diesen Passus ist Nāgārjuna's berühmter Dedikationsvers am Anfang der ›Mūlamadhyamakakārikā‹ zu stellen: *anirodhamanutpādamanucchedamaśāśvataṃ | anekārthamanānārthamanāgamamanirgamaṃ ‖ yaḥ pratītyasamutpādaṃ prapañcopaśamaṃ śivaṃ | deśayāmāsa saṃbuddhastaṃ vande vadatāṃ varaṃ ‖*[57]: „Ich lobpreise (*vande*) den (*taṃ*) besten (*varaṃ*) der Prediger (*vadatāṃ*), der (*yaḥ*), vollkommen erleuchtet (*saṃbuddhas-*), das bedingte Entstehen (*pratītyasamutpādaṃ*), das Zur-Ruhe-Kommen der Begriffs-/Vorstellungsausschweifung (*prapañca-upaśamaṃ*), die Glückseligkeit/

[57] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā, Widmungsvers, ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin: Candrakīrti, Madhyamakavṛttiḥ (Prasannapadā), p. 11; cf. Nāgārjuna, Paramārtha-Stava; ad *eka-aneka* (eins-nichteins) cf. Nāgārjuna, Niraupamya-Stava 13.

Ruhe (*śivaṃ*) gelehrt hat (*deśayāmāsa*), [als[58]] Nichtvergehendes/Unvergangenes (*anirodham*) – Nichtentstehendes/Unentstandenes (*anutpādam*), Unvernichtetes (*anucchedam*) – Nichtewiges (*aśāśvataṃ*), ohne eines (*anekārtham*) – ohne vieles (*anānārtham*), Nichtkommendes (*anāgamam*) – Nichtgehendes (*anirgamaṃ*).“

Auch eine Passage bei der Śaṅkara mit dem vierten Lemma anscheinend apagogisch verfährt, läßt sich zitieren. So wenn er Brahman sagen läßt: *na saccāhaṃ na cāsac ca nobhayaṃ kevalaḥ śivaḥ* |[59]: „Und (*ca*) ich bin (*ahaṃ*) weder (*na*) Sein (*sac-*) (λ_1) noch (*na*) auch (*ca*) Nichtsein (*asac-*) (λ_2), auch (*ca*) nicht beides (*na-ubhayaṃ*) (λ_3), [ich bin] der Abgeschiedene/Absolute (*kevalaḥ*), Glückselige/Ruhige (*śivaḥ*) (»λ_4«)“.

Gehen wir von der durch Śaṅkara selbst in Anspruch genommenen vollkommenen Negation des »Vierenders« aus, dann dürfte jenes Extrem eigentlich nicht in Frage kommen – nach seiner Bestimmung z.B. des Ansich (*svarūpa*), wie gezeigt, oder des Diesen (*eṣaḥ*)[60], weil es jenseits von *nāma-rūpa*, Konzept und Perzept also;[61] und der *catuṣkoṭi* liegt, *catuṣkoṭi-*

---

[58] Über die Mehrdeutigkeit dieses Verses und die daraus resultierende Schwierigkeit bei der Übersetzung cf. M. Tachikawa, ‘Pratītyasamutpāda’ in the Dedication of the *Mūlamadhyamakakārikā*; D. J. Kalupahana, Nāgārjuna, pp. 101–103; wir geben beide Lesarten mit Hilfe des Zusatzes in eckigen Klammern [ ].

[59] Śaṅkara, Upadeśasāhasrī 13.20a (metrischer Teil), hier und im folgenden zitiert nach ⟨ed./tr.⟩ A. J. Alston, The Thousand Teachings of Śaṃkara; Spiegelverkehrung, d.h. Setzung von (λ_4) und (apagogischer) Hinweis auf die restlichen Lemmata bei Patañjali, Yoga-Sūtra 4.7; Bhagavad-Gītā 18.12.

[60] Cf. Śaṅkara, Gauḍapāda-Kārikā-Bhāṣya 4.81 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 8.526–527.

[61] Cf. Śaṅkara, Chāndogya-Upaniṣad-Bhāṣya 6.2.3; idem, Brahma-Sūtra-Bhāṣya 2.1.27; idem, Upadeśasāhasrī 11.7.

varjita,[62] *koṭibhiḥ catasṛbhiḥ .. aspṛṣṭaḥ*[63] ist: *sa bhagavān ābhiḥ asti nāstītyādikoṭibhiḥ catasṛbhirapi aspṛṣṭaḥ astyādivikalpanā-varjita ityetat* |[64]: „Eben der Glorreiche (*sa bhagavān*) ist von diesen (*ābhiḥ*) Positionen/Extremen (*koṭibhiḥ*) des »ist« (*asti*) ($-\lambda_1$), »ist nicht« (*na-asti-ity-*) ($-\lambda_2$) etc. (*ādi*), allen (*api*) vieren (*catasṛbhir-*), unberührt (*aspṛṣṭaḥ*) [$(-\Lambda)=(\lambda_5)$], bar/leer (*varjitaḥ*) einer unterscheidenden Vorstellung (*vikalpanā*) von ist (*asty-*) usw. (*ādi*); so ist dies (*ity-etad*);“ er ist vielmehr unbegreiflich (*avijñeyam*)[65], unaussprechlich (*na kenacit śabdena ucyate*)[66], unterschiedslos (*nirviśeṣa*)[67], von Noetischem, Aisthetischem und Praktischem different (*nāma-rūpa-krīyā-bhyo-'nyo-*)[68], eigenschaftslos (*nirguṇaṃ*)[69]: „unterschiedslos/bestimmungslos/vorstellungsfrei, leer allen Unterschieds/aller Bestimmung ist dieser Ātman“ (*nirvikalpaḥ sarva-vikalpa-śūnyaḥ ayam ātmā*)[70]. Wie Konzeptuell-Perzeptuelles, (*nāma-rūpa*) i.e. *māyā*, das Mirakulös-Phänomenale „durch Realität/Seiendheit/Wesenhaftigkeit, das Gegenteil davon, beides [zusammen] nicht bestimmbar/aussagbar“ ist (*tattva-anya-*

---

[62] Śaṅkara, Gauḍapāda-Kārikā-Bhāṣya 4.87 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 8.530.

[63] Śaṅkara, Gauḍapāda-Kārikā-Bhāṣya 4.84 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 8.528.

[64] Śaṅkara, Gauḍapāda-Kārikā-Bhāṣya 4.84 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 8.528 ≙ ⟨ed.⟩ H. R. Bhagavat, Works of Shankaracharya 2.1.492.

[65] Śaṅkara, Gītā-Bhāṣya 13.15 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 6.386.

[66] Śaṅkara, Gītā-Bhāṣya 13.12 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 6.383.

[67] Śaṅkara, Brahma-Sūtra-Bhāṣya 3.2.17 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 7.586–587.

[68] Śaṅkara, Upadeśasāhasrī 11.7.

[69] Śaṅkara, Gītā-Bhāṣya 13.14 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 6.385.

[70] Śaṅkara, Gauḍapāda-Kārikā-Bhāṣya 2.35 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 8.448; cf. idem, Taittirīya-Upaniṣad-Bhāṣya 2.1.1 ≙ ⟨tr.⟩ S. Ghambhīrānanda, Eight Upaniṣads 1.315; cf. A. C. Mukerji, The Nature of Self, p. 339.

dvābhyām-anirvacanīya)[71] – eine Bestimmung fürwahr und zunächst, aber eine elliptische[72] –, in Madhyamaka-Sprache: *lakṣaṇaśūnya* oder *animitta*, bestimmungsleer sein müßte und mit *śūnyatā* koinzidierte, so das Numinos-Noumenale, was in der Maitrāyaṇyupaniṣad auch ausgesprochen ist, indem nämlich das höchste Brahman (*param-brahman*), die höchste Gottheit (*paraḥ devaḥ*), aber (*tu*) lautlos (*niḥśabdaḥ*) und leer des Seienden/wesenleer (*śūnya-bhūtaḥ*) ist und so zu praktizieren/repetieren sei (*tato-'bhyaset*)[73], und in der (Pseudo-)

[71] Cf. Śaṅkara, Brahma-Sūtra-Bhāṣya 2.1.27, cf. o.c. 1.1.5 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 7.336; 7.39; cf. P. Hacker, Die Lehre von den Realitätsgraden im Advaita-Vedânta, pp. 279–281.

[72] Wir sind uns im klaren darüber, daß die meisten der oben genannten Bestimmungen des (Relativen und) Absoluten auch für das vierte Lemma in Frage kommen könnten, wollen aber, um mit unserem Argument das Entscheidende zeigen zu können, eine kontextuelle Interpretation, die am Gesamtsinn der Lehre Śaṅkara's orientiert ist, vorziehen, auch wenn die Textpassagen nicht alle gleich deutlich sprechen; man sieht damit hoffentlich die fließenden Übergänge der Reflexionsbahnen von Buddhismus und Vedānta, cf. *prapañca-atīta* (jenseits weitschweifiger Begrifflichkeit/Vorstellungen; Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 22.15), *prapañcair-a-prapañcita* (durch Begriffsvielheit/Vorstellungsentfaltungen unvermannigfacht), *nir-vikalpa* (frei von unterscheidender Vorstellung), *a-nāna-artha* (ohne vieles), welche drei Termini zu finden sind: Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 18.9; bei genauester Beachtung der gestuften Reflexionsstruktur ist die »Rettung« Nāgārjuna's aus den Fängen einer Vedāntisierung, wie sie durch Candrakīrti vollzogen worden sein soll, von einem modernen Interpreten mit Hang zu Theravāda und Empirismus für notwendig erachtet (cf. D. J. Kalupahana, Nāgārjuna, Preface, pp. XIII–XV; o.c., pp. 101–103), überflüssig; cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.4: „The famous "No, no" of the Upaniṣads, which forms the basis of Śaṅkara's method, as it did of the Buddha's, depends upon a recognition of the truth – expressed by Dante among many others – that there are things which are beyond the reach of discursive thought and which cannot be understood except by denying things of them."

[73] Cf. Maitrāyaṇyupaniṣad 6.23 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, pp. 186–187 ≙ ⟨tr.⟩ P. Deussen, Sechzig Upaniṣad's des Veda,

Śaṅkaritischen Schrift ›Sarva-vedānta-siddhānta-sārasaṅgraha‹ exakt in Anspruch genommen wird, wo es von der höchsten Erleuchtung heißt: *tatastatsaṃbabhūvāsau yadgirāmapyagocaram | yacchūnyavādināṃ śūnyaṃ brahma brahmavidāṃ ca yat ‖*[74]: „Dann (*tatas-*) ist jener/man (*asau*) Das (*tat*) geworden (*saṃbabhūva*), was (*yad-*) gerade (*apy-*) nicht im Bereich (*agocaram*) der Sprache (*girām-*) ist, was (*yac-*) den Śūnyavādin-s (*-chūnyavādināṃ*) das Leere (*śūnyaṃ*) und (*ca*) was (*yat*) den Brahmakennern (*brahmavidāṃ*) Brahman (*brahma*) ist."

Zu erwähnen noch, daß dieser Zustand mit der eintreten sollenden Windstille bzw. Vibrationslosigkeit (*pavano-'spandatām-iva*)[75] verglichen wird, wo (*yatra*) nicht (*na*) Nichtsein (*asan-*) und auch (*ca-api*) nicht (*na*) Sein (*sac-*) ist,[76] ein »Zustand«, der vergleichbar ist (*iva*) „einem leeren Gefäß (*śūnya-kumbha-*) im Himmelsraum (*ambare*), innen leer (*antaḥ-śūnyaḥ*), außen leer (*bahir-śūnyaḥ*), gleich (*iva-*) einem vollen Gefäß (*pūrṇa-kumbha-*) im Ozean (*arṇave*), innen voll (*antaḥ-pūrṇo-*), außen voll (*bahiḥ-pūrṇaḥ*)".[77]

---

p. 346; cf. K. Bhattacharya, L'*ātman-brahman* dans le Bouddhisme ancien, p. 96: „L'Absolu des Upaniṣad et du bouddhisme est vide (*śūnya/suñña*) de tout contenu objectif. Du point de vue objectif, c'est un «non-être» (*asant*)." Cf. o.c., p. 96[5]: „Le terme *śūnya* n'apparaît, il est vrai, pour la première fois, que dans la Maitri-Upaniṣad (…); mais nous avons vu que le neti neti de Yājñavalkya exprime la même idée (…)."

[74] (Pseudo-)Śaṅkara, Sarva-vedānta-siddhānta-sārasaṅgraha 980.

[75] (Pseudo-)Śaṅkara, Sarva-vedānta-siddhānta-sārasaṅgraha 979.

[76] Cf. (Pseudo-)Śaṅkara, Sarva-vedānta-siddhānta-sārasaṅgraha 965.

[77] (Pseudo-)Śaṅkara, Sarva-vedānta-siddhānta-sārasaṅgraha 966; zur Koinzidenz von leerem Raum und Fülle cf. Chāndogya-Upaniṣad 3.12.7–9; Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 5.1; in bezug auf *śūnyatā* cf. A. Bharati, The Tantric Tradition, p. 35; D. Loy, The Paradox of Causality

Auch Śrī Harṣa identifiziert „alles“ (*viśvaṃ*) als „von beiden, Sein und Nichtsein unbestimmt/verschieden“ (*sad-asadbhyāṃ vilakṣaṇam*)[78] und setzt diese Undefinierbarkeit mit der buddhistischen Unbegreiflichkeit (*nirabhilapyāḥ*) des ›Laṅkāvatāra-Sūtra‹ 2.173 explizit gleich,[79] wie er an anderer Stelle beansprucht, daß „alles durch Sein und Nichtsein unbestimmbar ist“ (*sarvam-anirvacanīya-sad-asattvaṃ*)[80]. Doch auch er als strenger Vedāntin macht ebenso eine Ausnahme (*vyatiriktam-*) von dieser Unfaßbarkeit: *vijñāna*, Geist, Bewußtheit bzw. Erkennen,[81] jedoch ist es von Śaṅkara und Śrī Harṣa kein weiter theoretischer Weg bis zur ausdrücklichen Gleichsetzung dieser Argumentationsfiguren in

---

in Mādhyamika, p. 72[20]; zum Verhältnis *śūnyatā – brahman* cf. A. Bharati, The Tantric Tradition, pp. 17–18; das Essay: A. Shastri, Śūnya and Brahman, trägt leider nichts Wesentliches zu unserer Diskussion bei; zur Dialektik von Leere und Fülle bei Meister Eckhart cf. G. Stephenson, Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts, p. 86; cf. Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 487; allgemein zu Leere – Fülle: K. Jaspers, Notizen zu Martin Heidegger, pp. 254–255; idem, Die großen Philosophen 1.668, 943; idem, Von der Wahrheit, p. 881; idem, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, p. 416; Śrī Aurobindo, Birth Centenary Library, 18.28, 254–255, 312, 379, 441; B. Bosanquet, The Principle of Individuality and Value, p. 266; H. Høffding, Religionsphilosophie, p. 354[37]; A. Bharati, The Tantric Tradition, p. 35; S. N. L. Shrivastava, Śaṃkara and Bradley, p. 130; D. Loy, Nonduality, p. 50[+13]; B. S. Rajneesh, Die tantrische Vision, pp. 209–210.

[78] Śrī Harṣa, Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, ⟨Chowkhamba Ed.⟩ p. 125 ≙ ⟨tr.⟩ G. Jhā, 1.40.

[79] Śrī Harṣa, Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, ⟨Chowkhamba Ed.⟩ p. 125 ≙ ⟨tr.⟩ G. Jhā, 1.40.

[80] Śrī Harṣa, Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, ⟨Chowkhamba Ed.⟩ p. 131 ≙ ⟨tr.⟩ G. Jhā, 1.41–42.

[81] Cf. Śrī Harṣa, Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, ⟨Chowkhamba Ed.⟩ p. 125 ≙ ⟨tr.⟩ G. Jhā,1.40.

jeglicher Hinsicht durch berühmte Paṇḍit-s des modernen Indien, und zwar bezüglich *brahman*[82] – „But is the Brahman explicable? Although it is not the world, it also is inexplicable as it is indeterminate and is existence itself.“[83] –, wie bezüglich *māyā*, des Zaubers (der Erscheinungswelt), die gleichermaßen mit *śūṇyatā* identifiziert wird.[84]

Dies hat im letzteren Falle seine Berechtigung, wenn man eine spätere, wohl buddhistisch beeinflußte heilige Schrift der Hindus, die Sarvasāra-Upaniṣad heranzieht, wo *māyā* definiert ist als „sich gegen Beweis/Erkenntnismittel (*pramāṇa-*) und Nichtbeweis/nicht gültige Erkenntnismittel (*apramāṇa-*) gleich verhaltend (*sādhāraṇā*), nicht seiend (*na satī*) ($-\lambda_1$), nicht nichtseiend (*na-asatī*) ($-\lambda_2$), nicht seiend-nichtseiend (*na sad-asatī*) ($-\lambda_3$), nichtseiend (*'satī*), wo der Wandlungsgrund (*vikāra-hetau*) betrachtet wird (*nirūpyamāṇe-*) – wegen der Selbst-Unwandelbarkeit [dieses] (*svayam-avikārād-*) –; seiend (*satī*), wo nicht so betrachtet (*anirūpyamāṇe*); dieses (*sā*)

---

[82] Cf. P. T. Raju, Idealistic Thought of India, pp. 99, 110, 130[1]; idem, The Philosophical Traditions of India, p. 185; S. Mookerjee, The Absolutist's Standpoint in Logic, pp. 133, 140.

[83] P. T. Raju, Indian Idealism and Modern Challenges, p. 92; cf. idem, Spirit, Being and Self, pp. 112–113; cf. die Kategorie des leeren (Himmels-) Raumes (*kha*) der Chāndogya-Upaniṣad 4.10.4–5 und der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 5.1; cf. D. Loy, Nonduality, p. 320[16]; H. Zimmer, Philosophie und Religion Indiens, p. 59[4]; cf. unser Kapitel 14bβ.

[84] Cf. P. T. Raju, Introduction to Comparative Philosophy, pp. 221–224; idem, Idealistic Thought of India, p. 110: „The negation of Māyā, some advaitins say, is the same as the Brahman. Some others hold that it also is Māyā or *anirvacanīya*, that is, it is neither real, nor unreal, nor both, nor neither.“ Cf. idem, The Philosophical Traditions of India, pp. 185, 189; S. Mookerjee, The Absolutist's Standpoint in Logic, pp. 133, 140; C. Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy, p. 153.

»*māyā*« Genannte (*māyā-ity-ucyate*) ist bestimmungsleer (*lakṣaṇa-śūnyā*).“[85]

Ebenso verhält es sich, betrachtet man die (Pseudo-) Śaṅkaritische Schrift ›Vivekacūḍāmaṇi‹, wo es zu *avidyā* (Unwissenheit), *māyā* und dem Undifferenzierten oder Nicht-Manifesten des nach alter Sāṃkhya-Lehre uranfänglichen, vollkommen gleichgewichtigen Weltzustands (*avyakta*) heißt: *sannāpyasannāpyubhayātmikā no … mahādbhutānirvacanīyarūpā* ‖[86]: „Sie ist nicht (*no-*) Sein (*san-*) ($-\lambda_1$), noch auch Nichtsein (*na-apy-asan-*) ($-\lambda_2$), noch auch vom Wesen beider (*na-apy-ubhaya-ātmikā*) ($-\lambda_3$) … , sie ist höchst wundersam (*maha-adbhutā*) und von unbestimmbarer Art (*anirvacanīyarūpā*) (»λ_4«).“

„Zwischen der buddhistischen Doktrin von der Leere und der hinduistischen Lehre von der universalen Illusion (*māyā*), die um die gleiche Zeit entstand und der eine so große Entwicklung im Vedānta des Śaṅkara beschieden war, scheinen Beziehungen zu bestehen, die freilich schwer näher zu bestimmen sind. In der einen wie der anderen sind die Wesen ein Spiel der illusorischen Erscheinung der Dinge, und sie

---

[85] Sarvasāra-Upaniṣad 4 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 254: *pramāṇāpramāṇasādhāraṇā na satī nāsatī na sadasatī svayamvikārādvikārahetau nirūpyamāṇe'satī | anirūpyamāṇe satī lakṣaṇaśūnyā sā māyetyucyate* ‖ im Gegensatz zu S. Madhavananda, Minor Upanishads, p. 44[13], fassen wir *hetu* (Grund) als *adhiṣṭhāna* etc. (Basis, Stätte, Unterlage, Untergrund) auf, als Brahman selbst, was uns jegliche Textänderung erspart, da so eine direkte Parallelität zwischen (Ur-) Grund und Unwandelbarkeit bereits herausgestellt ist; dem Sinn nach dürfte unsere Übersetzung trotzdem der von S. Madhavananda, Minor Upanishads, p. 43, gleichkommen; inexakt: ⟨tr.⟩ P. Deussen, Sechzig Upaniṣad's des Veda, p. 626.

[86] (Pseudo-)Śaṅkara, Vivekacūḍāmaṇi 109 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 3.21–22 # 111 ; cf. Nṛsiṃhottaratāpinyupaniṣad 9 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 235, wo *māyā* als *anantaṃ tuccham-idaṃ* (dieses unendlich Leere) bezeichnet ist.

können sich davon nur erlösen, indem sie endlich die Realität im Ganzen erfassen, d.h. die unbegreifliche (*acintya*) und unaussprechliche (*anabhilāpya*) Realität, weil diese alle Vielheit, alle Dualität transzendiert, insbesondere die der Gedanken und der Worte."[87]

Im ersteren Fall, der Identifikation des *summum genus* mit der vierfachen Negation, hat diese Gleichsetzung ihre Berechtigung, wenn man die vorbuddhistische, bis weit in die zweite

---

[87] A. Bareau, Die Religionen Indiens, 3.154; eine eindeutige Angabe zur Entwicklungsrichtung bei P. Hacker, Die Lehre von den Realitätsgraden im Advaita-Vedânta, p. 278: „Die philosophische Stütze dieses radikalen Monismus ist ein Illusionismus (*māyāvāda*), welcher in seiner Entstehung dem Illusionismus des späten Buddhismus – den Schulen des Relativismus (*śūnyavāda*) und des erkenntnistheoretischen Idealismus (*vijñānavāda*) – verpflichtet ist." Daß die Kategorie der *māyā* keine '(primär) erkenntnistheoretische' sein soll, wie H. R. Schlette, Aporie und Glaube, p. 148[88], behauptet, weisen wir unter Beachtung eines sinnvollen Vergleichszeitraums zurück; spätestens von der Zeit Gauḍapāda's an, und er greift ja auf buddhistische Umarbeitungen der alten upaniṣadischen Vorstellungen zurück, können wir tatsächlich von einer epistemologischen Variante der Kategorie ausgehen; ad *māyā* als Magie cf. S. Schayer, Vorarbeiten zur Geschichte der mahāyānistischen Erlösungslehren; cf. O. Franke, Kant und die altindische Philosophie, pp. 112, 127–128; A. K. Coomaraswamy, Hinduism and Buddhism, p. 82[257]; idem, Selected Papers, 1.151, 538[41]; idem, Ṛgveda 10.90.1 *áty atiṣṭhad daśāṅgulám*, pp. 152[28]–153; cf. D. Loy, Nonduality, pp. 66–67; interessant mag die Notiz sein, daß schon Schopenhauer bezüglich des Relativen sagt: „Wir sehn also daß eben weil der Saz vom Grund in seinen verschiednen Gestalten die Form alles Objekts ist; auch alles Objekt jener Endlichkeit, Zeitlichkeit, Dependenz, Instabilität, Relativität anheim gefallen ist, deren eigentliches Princip jener Satz ist; daher nur ein relatives Seyn hat; ist und wieder nicht ist (λ_3). … diese ganze wahrnehmbare Welt ist das Gewebe des Maja (…) welches wie ein Schleier über die Augen aller Sterblichen geworfen ist und sie nun eine Welt seyn läßt, von der man weder sagen kann, daß sie sei, noch auch daß sie nicht sei (λ_4): denn sie ist, wie ein Traum ist" (A. Schopenhauer, Philosophische Vorlesungen, 1.475–477; cf. idem, Der handschriftliche Nachlaß 4.1.96 # 35); mehr zu dieser Problematik in unserem Kapitel zu Schelling (14bα).

Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrtausends zurückreichende Lemmatik des Aitareya Āraṇyaka in bezug auf den Weisen (*vidvān*) und dessen, was ihm offenbart wird, was er hört (*śruti*), zugrundelegt: *yadvāca omiti yacca neti | … | tadviyūyā kavayo anvavindan | nāmāyattā samatṛpyañchrute'dhi ‖ … | tatra devāḥ sarvayujo bhavanti | … ‖ nainaṃ vācā striyaṃ bruvan | nainamastrīpumānbruvan | pumāṃsaṃ na bruvannenam | … ‖*[88]: „Was (*yad*) von der Rede (*vāca-*) »ja« (*om-iti*) und was (*yacca*) »nein« (*na-iti*) … dies (*tad*) (los)gelassen habend (*viyūyā*) (λ_4) sind die Poieten (*kavayo-*) fündig geworden (*anvavindan*). [Ehedem] durch Namen gebunden (*nāmā-yattā-*) haben sie [jetzt] im Geoffenbarten/Gehörten (*chrute-'dhi*) Zufriedenheit gefunden (*samatṛpyañ-*). … Dort (*tatra*) wesen (*bhavanti*) die Götter (*devāḥ*) all-geeint (*sarva-yujo-*) (λ_3) … . Nicht (*na*) nennt man (*bruvan*) ihn (*enaṃ*) [den Weisen] mit dem Namen (*vācā*) des Weiblichen (*striyaṃ*) (λ_1); nicht (*na*) nennt man (*bruvan*) ihn (*enam*) einen Nicht-Weiblich-Männlichen (*a-strī-pumān*) (λ_4); nicht (*na*) nennt man (*bruvann-*) ihn (*enam*) einen Männlichen (*pumāṃsaṃ*) (λ_2); … .“

Oder die Śvetāśvatara-Upaniṣad: *naiva strī na pumāneṣa na caivāyaṃ napuṃsakaḥ |*[89]: „Dieser (*eṣa-*) ist sicherlich weder

---

[88] Aitareya Āraṇyaka 2.3.8.3–5 ≙ ⟨ed.⟩ A. B. Keith, p. 117; unser Übersetzungsversuch stützt sich auf die englische Fassung des Verses 3 von A. K. Coomaraswamy, Time and Eternity, p. 55[42]; idem, Selected Papers, 2.197, und die Hinweise wie die englische Übersetzung von A. B. Keith, The Aitareya Āraṇyaka, Introduction; o.c., p. 225; nebenbei bemerkt, ist damit natürlich, richtige Datierung des Textes vorausgesetzt, die These von der Erfindung der *catuṣkoṭi* durch Sañjaya vom Tisch gefegt.

[89] Śvetāśvatara-Upaniṣad 5.10a ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 139; cf. Subāla-Upaniṣad 1; 3; o.c. 11; 13–15 ≙ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, pp. 249–250: *parastānna sannāsanna sadasadityetannirvāṇānuśāsanamiti vedānuśāsanam* (darüber hinaus ist weder Sein ($-\lambda_1$) noch Nichtsein ($-\lambda_2$), noch Sein-Nichtsein ($-\lambda_3$); dies die Nirvāṇa-Instruktion, dies die Veda-Instruktion); o.c. 2 ≙ J. L. Shastri,

(*naiva*) Frau (*strī*) ($-\lambda_1$) noch Mann (*pumān*) ($-\lambda_2$) noch (*na*) auch (*ca-*) ist Dieser (*ayaṃ*) wahrlich (*eva*) ein Hermaphrodit/ Eunuch (*napuṃsakaḥ*) [($-\lambda_3$) oder ($-\lambda_4$)]".

Der oder das Höchste: frei von Gegensatzpaaren (*nirdvandva*)[90] und ohne Syzygien, und nicht einmal ne-utral.[91] Wie neumodisch erscheinen demgegenüber die gnostischen Spekulationen. Wenn mit der gleichlautenden Bestimmung der Bestimmungslosigkeit *māyā* und Brahman im Advaita-Vedānta schließlich zusammenfallen, darf jetzt freilich nicht mehr verwundern, daß dies bei den Mādhyamika's betreffs *saṃsāra* und *nirvāṇa* ganz genauso ist.

Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 242: „*parastānna sannāsannāsadasadityetannirvāṇānuśāsanamiti vedānuśāsanam* (darüber hinaus ist weder Sein ($-\lambda_1$) noch Nichtsein ($-\lambda_2$) noch Nichtsein, Nichtsein ($-\lambda_4$); dies die Nirvāṇa-Instruktion, dies die Veda-Instruktion); ⟨ed./tr.⟩ S. Radhakrishnan, The Principal Upaniṣads, pp. 864–865, gibt zwar den korrekten Text, übersetzt aber, als ob die dritte Kante dastünde, wie bei den übrigen Trilemmata dieser Schrift: „Beyond the transcendent there is no (other) existence nor non-existence nor both existence and non-existence." Klassische Trilemmata sind zu finden: Mahopaniṣad ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 431; Parabrahmopaniṣad 1 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 528: *na sannāsanna sadasadbhinnābhinnaṃ na cobhayam* | „nicht Sein/seiend ($-\lambda_1$), nicht Nichtsein/ nichtseiend ($-\lambda_2$), nicht Sein-Nichtsein/seiend-nichtseiend ($-\lambda_3$), unterschieden, ununterschieden und nicht beides"; cf. V. Bhattacharya, Catuṣkoṭi, p. 89, der diese Formel für eine *trikoṭi* hält; mit einiger Auslegungskunst könnte sie vielleicht auch als *catuṣkoṭi* re-konstruiert werden.

[90] Cf. Tejobindu-Upaniṣad 3 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 262; eine Stelle aufeinanderfolgender Affirmationen und Negationen von *dvandva*-s, welche beeindruckend ist, findet sich in der Brahma-Upaniṣad [2] ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, pp. 167–168.

[91] Zu diesem Komplex cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.198, 208; idem, Selected Papers, 1.542–543 .

Selbst Śrī Aurobindo, Freiheitskämpfer, Seher und Dichter des modernen Indien und entschiedener ideologischer Gegner sowohl des Māyāvāda ("qualified illusionism")[92] als auch des Śūnyavāda ("universal illusionism")[93], muß bei aller beißenden Polemik und Ironie gegenüber den Lehren von der Unbestimmbarkeit der obersten (und untersten) »Gegenstände« als[94] vacant Absolute;[a] all-negating Absolute;[b] asat;[c] Non-Being;[d] mystery of infinite blankness;[e] void Calm;[f] sheer emptiness;[g] vacancy of pure existence;[h] Non-Existence;[i] Illusion/Māyā;[j] Indeterminable (*anirvacanīa*);[k] Ineffable;[l] abyss of the Infinite;[m] Unknowable;[n] mystery;[o] supreme sum of negation;[p] total Nescience;[q] fantastic Nihil;[r] Nothing;[s] Nothingness;[t] null;[u] nullification;[v] real nullity;[w] absolute unreality;[x] Silence beyond the Silence;[y] *śūnya*;[z] Void;[aa] Void or Zero;[ab] *x*;[ac] infinite mystic Zero,[ad] non-existence *in vacuo*,[ae] wohinein alle

[92] Ś. Aurobindo, Birth Centenary Library, 18.454.

[93] Ś. Aurobindo, Birth Centenary Library, 18.416; cf. o.c., 18.441, 464, 467; cf. L. Saxena, Neo-Hegelian and Neo-Advaitic Monism, p. 115.

[94] Die folgenden Charakterisierungen werden mit hochgestellten Kleinbuchstaben gekennzeichnet und aus computertechnischen Gründen in einer Fußnote zusammengefaßt; die Angaben beziehen sich auf: Ś. Aurobindo, Birth Centenary Library, Bandnummer.Seitenzahl, und werden nach dem grammatikalischen Subjekt gegeben; die zitierte Kombination zusammen mit den näheren Bezeichnungen kommt aber wenigstens einmal vor: [a]19.637; [b]18.313; [c]18.34, 477; [d]18.27–30, 34, 297, 316, 441, 477; [e]18.28, 297, 311, 321; [f]18.30; [g]19.637; [h]18.316; [i]18.28, 30, 297, 312, 415, 434, 437, 441; [j]18.412–481; [k]18.297, 311–312, 434; [l]18.316; [m]18.28, 297; [n]18.28–30, 34, 316; [o]18.311–312; [p]18.312, 321; [q]18.295; [r]18.27–28, 74–75, 254, 297, 312, 441; [s]18.28, 312, 458; [t]18.28, 91, 466; [u]18.467; [v]18.466–468; [w]18.254; [x]18.450, 467; [y]18.29, 316; [z]18.477; [aa]18.28[1], 75, 128, 254, 296–297, 437, 441, 458, 477; [ab]19.637, 18.28[1]; [ac]18.28[1], 297, 312; [ad]18.28, 28[1], 297, 312, 316, 378, 441; [ae]18.434.

Inhalte „disappear and become annihilated“[95], doch zugestehen, daß eine Extremkategorie wie das „Absolute“ oder „Brahman“, wenn auch wegen ihrer unendlichen Positivität, durch keine Formulierung erschöpft oder definiert werden kann, nicht einmal „als das Eine“[96]. „The Absolute ist not a sceptical logician denying the truth of all his own statements and self-expressions, but an existence so utterly and so infinitely positive that no finite positive can be formulated which can exhaust it or bind it down to its definitions. It is evident that if such is the truth of the Absolute, we cannot bind it either by our law of contradictions.“[97] „… the Absolute is and must be indeterminable in the sense that it cannot be limited by any determination or any sum of possible determinations, but not in the sense that it is incapable of self-determination.“[98] Darf man fragen, ob es so »sein« kann, wenn man es nicht denken kann? Oder, ob es mir dann noch etwas nützte und hülfe, wenn es so wäre?

Eine schreiende Inkonsistenz, „where Aurobindo for a critical evaluation of the comparative merits of the alternative theories of the world, accepts the ‘criterion’ of ‘conclusiveness’ and ‘inevitability’, a decisively logical criterion, but when it comes to subjecting his own account of the rationale of the universe to the aforesaid criterion, he takes shelter in the saving device that its full conclusiveness can be satisfactorily demonstrated only on the plane of the supramental

[95] Ś. Aurobindo, Birth Centenary Library, 18.128.

[96] Ś. Aurobindo, Birth Centenary Library, 18.128, cf. o.c., 18.33–34, 78.

[97] Cf. Ś. Aurobindo, Birth Centenary Library, 18.379, cf. o.c., 18.75.

[98] Ś. Aurobindo, Birth Centenary Library, 18.312, cf. o.c., 18.128, 316, 321.

awareness, … . Here, we find an illustration of the philosopher surrendering himself entirely to the mystic.“[99]

Andererseits aber wird vom Stifter des Integralyoga eine Ansicht geltend gemacht, die „is based on the conception of the Absolute as neither positively nor negatively limitable. It is beyond all relations in the sense that it is not bound by any relativities or limitable by them in its power of being: it cannot be tied down and circumscribed by our relative conceptions, highest or lowest, positive or negative; it is bound neither by our knowledge nor by our ignorance, neither by our concept of existence nor by our concept of non-existene (λ_4). But neither can it be limited by any incapacity to contain, sustain, create or manifest relations: on the contrary, the power to manifest itself in infinity of unity and infinity of multiplicity can be regarded as an inherent force, sign, result of its very absoluteness, and this possibility is in itself a sufficient explanation of cosmic existence. The Absolute cannot indeed be bound in its nature to manifest a cosmos of relations, but neither can it be bound not to manifest any cosmos. It is not itself a sheer emptiness; for a vacant Absolute is no Absolute, – our conception of a Void or Zero is only a conceptual sign of our mental inability to know or grasp it: it bears in itself some ineffable essentiality of all that is and all that can be; …“[100]

Ist das denn nicht eine Konzeption, die der des Māyā- oder Śūnyavādin sehr nahe kommt und der, wie wir noch sehen werden, von Francis Herbert Bradley geradezu gleicht? Was Aurobindo für sich in Anspruch nimmt, ist das nicht auch das von den »Opfern« seiner Widerlegungskunst in

[99] L. Saxena, Neo-Hegelian and Neo-Advaitic Monism, p. 113.

[100] Ś. Aurobindo, Birth Centenary Library, 19.637; cf. o.c., 18.75, 254–255.

Anspruch Genommene?: „But if we take Non-Being in the sense, not of an inexistent Nihil but of an *x* which exceeds our idea or experience of existence, – a sense applicable to the Absolute Brahman of the Adwaita as well as the Void or Zero of the Buddhists, – the impossibility disappears, …“[101] Insofern fallen seine Schmähungen des Buddhismus und Advaita auf ihn selbst zurück. Das „Sunya Brahman, Supreme Nothingness, the great Void of unconscious mere-existence with which the Parabrahman is veiled“[102], in das der Wille des Yogin – als eine von drei genannten Möglichkeiten – verschwinden (disappear) könne,[103] wollen wir dem Kämpfer ohne Feindseligkeit (*nirvairo yodhaḥ*), Seher (*ṛṣi*) und Dichter (*kavi*) rational keinesfalls in Abrede stellen. Wie sich das dann »ansieht«, darüber müssen nicht nur wir, sondern auch die Götter schweigen – und Śrī Aurobindo.

---

[101] Ś. Aurobindo, Birth Centenary Library, 18.28[1].

[102] Ś. Aurobindo, Birth Centenary Library, 27.239; in den großen Sanskrit-Wörterbüchern ist der Terminus *śūnya-brahman* nicht nachweisbar, vermutlich ist er eine Wortschöpfung Aurobindo's; doch wird in der Nṛsiṃhottaratāpanīya-Upaniṣad 6 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 232, das Ziel der Erlangung des *ātman*, das höchste Brahman als „lichtloses/dämmriges (*vibhātam-*), nicht-zweiheitliches (*advaitam-*), undenkbares (*acintyam*) attributloses/merkmalloses (*aliṅgaṃ*), selbstleuchtendes (*svaprakāśam-*), seligkeitserfülltes (*ānanda-ghanaṃ*) Leeres (*śūnyam*)“ besungen; und in der Maitrāyaṇyupaniṣad 2.4 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 177, der *ātman* als „rein (*śuddhaḥ*), lauter (*pūtaḥ*), leer (*śūnyaḥ*), still/friedlich/ruhig (*śāntaḥ*), atemlos (*aprāṇo-*), selbstlos (*nirātmā-*), unendlich (*'nanto-*), unvergänglich/unerschöpflich (*'kṣayyaḥ*), unbeweglich/fest (*sthiraḥ*), ewig (*śāśvato-*), ungeworden (*'jaḥ*), selbstsubsistent/unabhängig/selbständig (*svatantraḥ*)“, „Merkmal des Merkmallosen (*liṅgam-aliṅgasya*)“ (Maitrāyaṇyupaniṣad 6.31 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 189); cf. o.c. 6.28; 6.31; 7.4; S. Radhakrishnan, Indian Philosophy, 1.664[2]; zu Brahman als Raum (*kha*) und Himmel (*vyoman*) bei Śaṅkara cf. dessen Upadeśasāhasrī 13.21–22.

[103] Cf. Ś. Aurobindo, Birth Centenary Library, 27.239.

7c Sein, Nichts und das Ende der Ontologie

Dieser Einsicht zum Trotz, und weit über die Gepflogenheit der Mahāyāna-Buddhisten hinaus, die analog *paramārtha*, das höchste Gut, das Überwirkliche hymnisch und mit einiger Scheu als Nonduales und Sein an sich figurieren, wird Brahman von Śaṅkara kategorisch als »Ein(zig)es« (*ekam*)[104], als *advitīyam*[105] (ohne zweites), *sadā-'dvayaḥ*[106] (immer nicht-zweiheitlich), als *sat* (Sein), *sattā*/*sattva*[107] (Seiendheit) usw. festgehalten[108] und so zu einem Sein höherer Ordnung, höherer Potenz, einem Übersein[109], oder, wie Meister Eckhart

---

[104] Cf. Śaṅkara, Aitareya-Upaniṣad-Bhāṣya 2.4.(1) ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 8.585 # 2.4 ≙ ⟨tr.⟩ S. Gambhīrānanda, Eight Upaniṣads 2.53 # 2.1: *vāṅ-manasayor-bhedā yatra-ekaṃ bhavanti* (wo die Differenzen/Spaltungen von Sprache und Denken das Eine/zu einem/ein(e)s werden).

[105] Śaṅkara, Chāndogya-Upaniṣad-Bhāṣya 7.24.1; 6.2.1 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 9.459–461; 9.341–344 ≙ ⟨ed./tr.⟩ S. Gambhīrānanda, p. 561; pp. 412 sqq.; cf. Śaṅkara, Aitareya-Upaniṣad-Bhāṣya 2.4.(1) ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 8.585 (cf. unser Kapitel 5b) ≙ ⟨ed.⟩ H. R. Bhagavat, Works of Shankaracharya 2.1.27 # 2.4.1 ≙ ⟨tr.⟩ S. Gambhīrānanda, Eight Upaniṣads 2.53 # 2.1; cf. L. Saxena, Neo-Hegelian and Neo-Advaitic Monism, p. 129: zum Unterschied von *advaita* (Nicht-Zweiheit) und *aikya* (Einheit); ebenso: P. T. Raju, The Hegelian Absolute and the Individual, p. 341.

[106] Śaṅkara, Upadeśasāhasrī 11.7 (metrischer Teil).

[107] Cf. P. T. Raju, Spirit, Being and Self, pp. 106–108, 113–114.

[108] Cf. dazu die erhellende Passage in: Śaṅkara, Brahma-Sūtra-Bhāṣya 3.2.22 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 7.596–601; auch das eleatische Sein schillert zwischen Alleinheit (cf. Parmenides, Fragment B8 ≙ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker 1.235.6–7; o.c., Fragmente A7, 8, 23, 49; Platon, Theaitetos 180e; idem, Parmenides 128a–d; Ploutarchos, Adversus Colotem (Moralia) 1114A–F) und Nichtvielheit (cf. Platon, Parmenides 127e–128d).

sagte, einem „*überwesen*“[110], „*aliquid altius ente*“,[111] erhöht. In der Kena-Upaniṣad wird es von der Erkenntnisseite aus als *anyad- … viditāt*[112] (von Erkanntem/Erkenntnis verschieden[113]) und *aviditād-adhi*[114] (über dem Unerkannten/Nichterkennen) bezeichnet, Vokabeln, die an Dionysios Areopagita's *'uperágnōston*[115] erinnern, sowie an Damaskios' *'uperágnoia*,[116]

---

[109] Nach G. Scholem, Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes, pp. 110–111, in der Kabbala als *jithron* vorfindlich; zur ursprünglichen Bedeutung von *jithron* cf. W. E. Staples, The "Vanity" of Ecclesiastes, p. 102: „*Yithrôn*, an abstract derived from *ythr*, implies "something over and above" the investment made. "

[110] Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 268.6; cf. o.c., pp. 319.4–5; 318.15: *überwesende wesen*; cf. idem, Die deutschen Werke, 3.442.1–2: „*Er ist ein vber swebende wesen vnd ein vber wesende nitheit.*“

[111] Meister Eckhart, Die lateinischen Werke, 5.47.14–15.

[112] Kena-Upaniṣad 1.4 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 2 (# 1.3).

[113] An dieser Stelle ist daran zu erinnern, daß Vedānta nicht nur die exoterische Bedeutung des zeitlichen und literarischen Abschlusses (*anta* = Ende) und der Voll-endung des Veda beigelegt werden kann, sondern auch die esoterische des höchsten Wissens (*parā vidyā*), der Vollendung des Wissens in der Henosis mit dem Geheimnisvollen, die durch Beendigung alles diskursiven, begrifflichen Wissens (*veda-anta*), auch des Wissens um die heiligen Veda-Schriften bzw. Upaniṣads (Veda-anta) herbeigeführt wird: *vedānte paramaṃ guhyaṃ purākalpe pracoditam* | „das höchst (*paramaṃ*) Geheimnisvolle (*guhyaṃ*) am Ende des Wissens [oder: im Vedānta] (*veda-ante*), in einem früheren Aion (*pūrā-kalpe*) wurde es hervorgerufen/gelehrt] (*pracoditam*)“ (Śvetāśvatara-Upaniṣad 6.22a ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 141; cf. Muṇḍaka-Upaniṣad 3.2.6; cf. K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 63).

[114] Kena-Upaniṣad 1.4 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 2 (# 1.3); cf. o.c. 2.3 (11) ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, pp. 2–3, mit Kommentaren Śaṅkara's dazu; cf. Īśā-Upaniṣad 10; cf. Śaṅkara, Upadeśasāhasrī 19.26 (metrischer Teil).

und Heinrich Seuses „*überunbekanten, .., aller hoehsten gibel*“[117]. Für das Übersein in der westlichen Tradition müssen hier keine weiteren Nachweise erbracht werden, da es sich (Spielarten eingerechnet) um einen im Neoplatonismus ubiquitären Begriff handelt,[118] was insbesondere für die christliche mystische Tradition bis hin zu Schelling gilt.[119]

---

[115] Dionysios Areopagita, De divinis nominibus ≙ Patrologia Graeca, 3.592D; 3.593B; idem, De mystica theologia, Kap. 1.1 ≙ Patrologia Graeca, 3.997A; cf. idem, Epistolae 1 ≙ Patrologia Graeca, 3.1065A.

[116] Damaskios, De principiis, ⟨ed.⟩ L. G. Westerink 1.84.18 ≙ ⟨ed.⟩ Ruelle, 1.56.

[117] H. Seuse, ⟨ed.⟩ K. Bihlmeyer, p. 190.15; hierfür können wir nur die Stelle im Original ausweisen, das ⟨tr.⟩ G. Hofmann, p. 195, so frei übersetzt, daß die Trefflichkeit des Ausdrucks verloren ist: „… gänzlich unbekannten …“

[118] Cf. zusätzlich: D. F. Casey, Aspects of the Śūnyatā-Absolute of Nāgārjuna of Second Century A.D. Andhra, p. 28[2]; ein ‘*én*, das ‘*uperoúsion* (überseiend/überwesenhaft) oder *anoúsion* (unseiend/unwesenhaft) genannt werden kann, wurde Speusippos, dem Neffen und Nachfolger Platon’s in der Leitung der Akademie nach einer Anspielung Aristoteles’ (Metaphysica N.4.1092[a]14–15) schon im Altertum unterstellt (cf. P. Merlan, From Platonism to Neoplatonism, pp. 100–105, 127–128; E. R. Dodds, The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic ‘One’, p. 140; J. F. Staal, Advaita and Neoplatonism, p. 186); ob diese Zuschreibung nun gerechtfertigt ist oder nicht (für letzteres spricht sich L. Tarán, Speusippus of Athens, pp. 336–339, aus), ist hier nicht entscheidend; entscheidend ist für unseren Zusammenhang, daß schon in der Akademie der Gründerzeit die Vorstellung eines absoluten und unbestimmten (cf. Aristoteles, Metaphysica N.4. 1092[a]13: *ex aorístōn*), unseienden, überseienden Null-Prinzips diskutiert wurde, und die spätere Neoplatonik hierin solch eine Transgression über Platon hinaus, wie das von westlichen Gelehrten behauptet wird, auch wieder nicht ist; cf. Proklos, Parmenides usque ad finem primae hypothesis, ⟨edd.⟩ R. Klibansky / C. Labowsky, p. 41.1: „*Le unum melius ente* …“; cf. o.c., pp. 38.32–40.9; ganz zu schweigen von Platon’s ›Parmenides‹, der Jahrhunderte lang als die Quelle der

Dieser methodische Seiltrick kommt gleichsam einer Rückkehr zum ersten Extrem, diesmal aber von höherer Art gleich: (λ_1'), und wäre als »Hyper-Protolemmatik« zu kennzeichnen. Strikt betrachtet löst sich solch ein Syntagma in einen Widerspruch auf. Gleicht hier der Vedānta und mit ihm der illustre Ācārya nicht dem, den er haargenau diesbezüglich auf den Arm nimmt, indem der, der sich, wie wir hörten, das Nonduale mit Unterscheidungen vorstellt, genauso wünschen könnte, den Himmel wie Leder aufzurollen,[120] um mit den Füßen darauf hochzusteigen, oder die Fußspuren der Fische im Wasser und Vögel in der Luft zu verfolgen?[121]

Der namhafte indische Gegenwartsgelehrte P. T. Raju, der den bisher einzigen Versuch unternahm, den Vedānta ob

---

negativen und mystischen Theologie gegolten hat (cf. E. R. Dodds, The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One', pp. 132–134; R. Klibansky, The Continuity of the Platonic Tradition … & Platon's Parmenides in the Middle Ages …); selbstverständlich kennt auch die Gnosis einen nicht-wesenhaften, unseienden (koptisch: *anousios*) Weltgrund (cf. C. A. Baynes ⟨tr.⟩, A Coptic Gnostic Treatise, p. 3; cf. o.c., pp. 38, 51, 168 und Bemerkung 2, p. 7, der Herausgeberin und Übersetzerin); es ist, betrachtet man die Sache rein lexikalisch, nicht ganz abwegig, auch den ursprünglich hīnayānistischen *terminus technicus* für *nirvāṇa*: *bhūta-koṭi*, wörtlich: Grenze, Rand, Kante des Seienden oder Gewordenen, mit S. Schayer, Vorarbeiten zur Geschichte der mahāyānistischen Erlösungslehren, p. 52, als „Übersein" zu übersetzen, heißt doch *koṭi* auch Exzeß, Über…, Übermaß, etc.; *lokottara* ist ein in der indischen Philosophie allgemein verwandter Terminus, der überweltlich heißt, und hier noch genannt sein soll.

[119] Cf. Schelling, Werke, 8.238: „Gott sey das Ueberwirkliche, Ueberseyende (*tò 'uperón*), also über Seyn und Nichtseyn Erhabene." Dazu mehr im Kapitel 14bη.

[120] Das Bild erscheint schon in der Śvetāśvatara-Upaniṣad 6.20 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 141.

[121] Zu diesem Gleichnis cf. V. Bhattacharya, The Āgamaśāstra of Gauḍapāda, pp. 138–139 (zum Vers 4.28); zur Fuß- bzw. Spurlosigkeit haben wir ja bereits Stellung genommen.

seiner *catuṣkoṭikā* in ein Schema metaphysischer Richtungen einzuordnen, wählt für diesen eine Doppelbezeichnung: „Metaphysischer Absolutismus und phänomenaler Relativismus“[122], und rekonstruiert dessen Tetralemmatik folgendermaßen: „“Reality is not the phenomenal world; and the phenomenal world ist neither B [Being] nor not-B nor (both B and not B) nor (neither B nor not-B).” Therefore “Reality is not [neither B nor not-B nor (both B and not-B) nor (neither B or not-B)].”“[123]

Nun entsteht natürlich die ‘Frage, wie die Negation der vierfachen Negation auf das Sein führen’ kann.[124] Die logische Grundannahme dafür liege darin, daß für den Vedāntin jede Negation auf einer positiven Basis ruhe,[125] welche das andere der Negation darstelle und nicht mit dem Gegensatz des Negierten gleichgesetzt werden dürfe. Eine ganz ähnliche Theorie, dies nur noch einmal nebenbei, vertreten z.B. Schelling, Bradley und Bosanquet[126], was wiederum bestätigt, daß

---

[122] P. T. Raju, The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy, p. 710.

[123] P. T. Raju, The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy, p. 710; man beachte die feinen Varianten des vierten Lemmas; sind sie etwa letzter Ausdruck der ambigen Behandlung dieses Lemmas in den Originalschriften?

[124] Cf. P. T. Raju, The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy, p. 712.

[125] *āspada*: cf. Śaṅkara, Gītā-Bhāṣya 13.14 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 6.385: *sadāspadaṃ hi sarvam sarvatra* (denn alles hat überall Sein zur Grundlage); cf. S. Radhakrishnan, Eastern Religions and Western Thought, p. 31; *adhiṣṭhāna*; *āśraya*: cf. S. N. L. Shrivastava, Śaṃkara and Bradley, p. 108; *adhikaraṇa*: cf. P. T. Raju, Idealistic Thought of India, p. 98.

[126] Cf. Kapitel 4b, wo die *loci* angegeben sind; freilich erinnert diese Theorie, anders gewendet, an den Allnamigen der Dionysischen kataphatischen Theologie, cf. H. Schwarz, Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie, 1.251–252; ad Meister Eckhart cf. A. K.

ganz verschiedene Problemstränge zu vergleichbaren Lösungen führen können, war doch die Lehre der doppelten Negation, unter indischen Logikern von alters her diskutiert,[127] den genannten europäischen »Idealisten« in dieser Variante ganz gewiß unbekannt.

Lassen wir P. T. Raju beispielhaft erläutern, worin denn bei den antiken indischen Logikern der Unterschied zwischen einem logischen Gegensatz und der positiven Grundlage – wir würden sagen: der Bedingung der Möglichkeit derselben – besteht: „The positive counter-part of "there is no pen" is pen; but the positive basis of this negation is not the pen but the table which we see and on which there is no pen. Reality or the Brahman comes in only as the positive basis and not merely as the counter-part of the four-fold negation. Some of the followers of Śaṅkara, in fact, say that this negation is of a different kind from the first four."[128]

Und diese haben, wie mir deucht, so unrecht nicht, tut es doch schon der Ācārya selbst, wenn er alle Negationen der heiligen Schriften (*neti neti*) als geeignete Hilfsmittel (*upāya*) nach erfülltem Zweck mit der Begründung (*hetunā*) des Unbegreiflichseins (*agrāhyabhāvena*) [des Brahman] bestreitet

Coomaraswamy, The Transformation of Nature in Art, p. 83: „Again and again Eckhart insists that all content (not all intent [Absicht, Vorsatz]) is God, one should learn to see him anywhere and everywhere …"

[127] Cf. P. T. Raju, The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy, pp. 710–713.

[128] P. T. Raju, The Principle of Four-Cornered Negation in Indian Philosophy, p. 713.

(*nihnute*)[129], welche Bestreitung ja das Schweigen (*mauna*;[130] *tūṣṇīm-bhāva*[131]) und die vollständige Auflösung der vielheitlichen Vorstellungsgehalte (*prapañca-pravilaya*)[132] zur Folge haben sollte. Was wir als logische Frage gerade erörtern, ist nichts anderes als die Begründungs- und Geltungsproblematik, die durch die verschiedenen Schleifen der Selbstreferenz hindurchgetrieben werden muß. Die Negation des Negierens stellt also selbst eine Negation höherer Ordnung dar. Formal koinzidiert damit die Beschreibung des „Nichts Gottes" als „doppelte Verneinung" in der Gnosis.[133]

Der Gedanken, damit und mit hundert weiteren Negationen[134] etwas anderes als den ouroborotischen Setzungszirkel

---

[129] Cf. Śaṅkara, Gauḍapāda-Kārikā-Bhāṣya 3.26 ≙ ⟨ed.⟩ H. R. Bhagavat, Works of Shankaracharya 2.1.464 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 8.473–474; cf. Śaṅkara, Taittirīya-Upaniṣad-Bhāṣya 2.1.1; idem, Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad-Bhāṣya 2.3.6; idem, Chāndogya-Upaniṣad-Bhāṣya 7.1.3; idem, Gītā-Bhāṣya 13.13.

[130] (Pseudo-)Śaṅkara, Aparokṣānubhūti 107–109.

[131] Cf. Śaṅkara, Brahma-Sūtra-Bhāṣya 3.2.17 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 7.587.

[132] Śaṅkara, Brahma-Sūtra-Bhāṣya 3.2.21 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 7.592–593.

[133] Cf. H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist 1.151^{+2}; da es dem Autor anscheinend mehr um die Gefühlsregungen geht, die die Gnostiker beim Negieren bewegten, konstatiert er einen entschiedenen Unterschied zwischen dem 'gnostischen Nihilismus' und dem 'indischen' (cf. o.c., 1.149–150).

[134] Die »hundertfache Negation«, die den Mādhyamika's zugeschrieben wird, ist sicherlich eine chinesische Unterstellung: „Enlightenment, according to the teachings of the Middle Way theorists, comes by »transcending the four alternatives«, or by the method of the »hundredfold negation«. But this approach is one of incessant negation which is essentially logical in its method and which can scarcely lead us to true enlightenment." (Chang Chung-ying, Original Teachings of Ch'an Buddhism, p. 130, cf. 177^{1+2}) Der eigentliche Sinn der hundertfachen Negation ist demgegenüber zu verstehen als: „the Chinese Sanron School's cardinal principle of »transcending the four-membered

offenbar machen zu können, ist allerdings zu bestreiten: „Denn die bloße Negation führt noch nicht zur Transzendenz. Die Negation bleibt noch immer im Negierten, also immanent, trennt sich nicht von ihm, ist vielmehr unlösbar ihm verhaftet, gerade in der und durch die Negation."[135] In der Verneinung wird das Setzen der Verneinung selbst eben mitvollzogen, keine Münchhausiade also, obwohl wir zugeben, daß dadurch sichtbar gemacht werden kann, wo das Problem eigentlich angesiedelt ist, im Behaupten selbst, oder besser: in der Haltung gegenüber ihm und dem Behaupteten.

Wollen wir das in ihm Gewollte und Gemeinte: Sosein, einfach und ohne Einschränkung, dann nützt es wenig, ein Postulat ("Soll"), das als Maß zur Einschränkung der empirischen Wirklichkeit diene,[136] zum Kriterium des Metempirischen zu stilisieren,[137] dabei zugleich den Gültigkeitsraum

---

logic and exhausting the hundred negations«." (S. Miyamoto, The Logic of Relativity as the Common Ground for the Development of Middle Way, p. 71) „The *catuṣkoṭi* is, after all, an expression of language, which is essentially empty. Therefore it is also empty. It has to be negated finally. This is why it is prevalent in Ch'an Buddhism that one is to be detached from the *catuṣkoṭi* and abstain from the one hundred negations (*li ssŭ-chü, chüeh pai-fei*)." (Ng Yu-Kwan, The Arguments of Nāgārjuna in the Light of Modern Logic, p. 375). Siehe Originalstellen in H. P. Sturm, Die vier Stadien des Ent–Setzens, pp. 137, 408, 469.

[135] L. Gabriel, Vom Brahma zur Existenz, p. 313.

[136] Cf. P. T. Raju, The Empirical and Noumenal Truths in Śaṅkara's Philosophy, pp. 581–582.

[137] Cf. P. T. Raju, Idealistic Thought of India, p. 103: „The criterion of truth is therefore normative, and the idea of the Brahman is obtained not epistemologically but normatively." o.c., p. 126, Note: „This argument is of course *arthāpātti* or a form of the transcendental argument." Cf. idem, Thought and Reality, pp. 235–242; zur selben Problematik im Zusammenhang von Śaṅkara und Kant cf. R. Puligandla, An Analytical Interpretation of Śaṃkara's Philosophy (unveröffentlicht), p. 5; sehr beliebt ist das meist mißbräuchlich gebrauchte postulatorische

des Postulierens für nichtig zu erklären, das so gewonnene Absolute aber in einem damit in die Fesseln des Problembereichs, des Aussagens, des als aufgehoben Vorgestellten, des „Ist", zurückzubannen. Oder einfacher: ein reines Eines ist höchstenfalls ein Nichtvieles, eher aber ein Keines:[138] „"Essentially, there is only one thing … *not even one*." The interesting implication of this statement is that if there were only one thing, with nothing "outside" it, then that one would not be aware of itself as one. *The phenomenological experience would be of no thing/nothing.*"[139] Dieselbe Einsicht wird in Platon's

Kriterium des „Muß" bei F. H. Bradley und Śrī Aurobindo, wo es fast zur Beschwörungsfomel erstarrt, cf. F. H. Bradley, Appearance and Reality, pp. 173, 176–177, 212, 350; Kritik zu Bradley bei: B. Russell, Philosophie des Abendlands, pp. 348–349; S. P. Dubey, Idealism East and West, p. 68; A. Seth, Man's Place in the Cosmos, pp. 183–191; für Śrī Aurobindo cf. idem, Birth Centenary Library, 18.128, 312, 477; wir finden es ebenso bei J. G. Fichte, Fichtes Werke, 5.450; auf seine spöttische Art macht sich A. Schopenhauer darüber lustig: „„Das absolutum', schreist du, (und wir mit), das muß denn doch, zum Teufel, sein; sonst wäre ja gar nichts!' … Woher aber das sei? ‚Dumme Frage! habe ich nicht gesagt, es wäre das absolutum?'" (A. Schopenhauer, Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde § 20 ≙ Sämtliche Werke, 3.54) „Wir wissen ja doch Alle was dahinter steckt: es ist der Herr von Absolut, der, wenn man ihn packt und sagt: „woher bist denn Du, Bursche?" – antwortet: „Impertinente Frage! ich bin ja der Herr von Absolut, der keine Rechenschaft schuldig ist: das folgt »analytisch aus meinem Namen.«" (A. Schopenhauer, Brief an Julius Frauenstädt vom 21. 8. 1852 ≙ ⟨ed.⟩ A. Hübscher, Gesammelte Briefe, p. 290 # 280).

[138] Terminus in spezifischer Bedeutung bei I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B347/A290: „Den Begriffen von Allem, Vielem und Einem ist der, so alles aufhebt, d.i. Keines, entgegengesetzt, und so ist der Gegenstand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anschauung korrespondiert, = Nichts, d.i. ein Begriff ohne Gegenstand, wie die Noumena, …"

[139] D. Loy, Nondualism, p. 211; cf. idem, Enlightenment in Buddhism and Advaita Vedānta: Are Nirvāṇa and Mokṣa the Same?, p. 72.

›Parmenides‹ vorgeführt,[140] sie durchzieht die gesamte Neoplatonische Tradition,[141] sie findet sich bei den Sufis[142] ebenso wie bei jüdischen Denkern wie Mose ben Maimon (Maimonides)[143]. Bradley spricht sie aus: „ … a universe confined to one feeling would not only not be qualities, but it would fail even to be one quality, as different from others and as distinct from relation.“[144] „But one feeling is, as we are told,

[140] Cf. Platon, Parmenides 141d–142a.

[141] Cf. Plotin, Enneaden 5.5.6 § 44; 3.8.10.15–17 § 72; für Plotin, Proklos und Damaskios cf. É. Bréhier, L'idée du néant et le proplème de l'origine radicale dans le Néoplatonisme Grec, pp. 451 sqq., 459 sqq., 463 sqq.; cf. N. Cusanus, De principio ≙ Philosophisch-theologische Schriften, 2.240; vom Einen spricht begeistert Meister Eckhart: „… *unt getriuwet dem einen blôz allerlei mengi unt underscheit, in dem ouch verliuret unt wirt entbloezet aller underscheid unt eigenschaft unt ist ein unt sint ein ouch vater, sun und heiliggeist. Unt daz eine daz machet uns sêlic* …“ (Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 436.10–14; cf. G. Stephenson, Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts, p. 100, wo diese Stelle einer Parallele aus der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 2.5.19, gegenübergestellt wird); cf. Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 82.26–28: „'*Paulus stuont ûf von der erden unde mit offenen ougen sach er niht.' Ich mac niht gesehen daz ein ist. Er sach niht, daz was got. Got ist ein niht und got ist ein.*“ Cf. o.c., p. 37.34–35: „… *die weselîche istekeit nâch einvaltiger einekeit âne einigen underscheit.*“ Cf. Meister Eckhart, Die deutschen Werke, 5.119.4–7: „*Ich, sprichet unser herre in dem wîssagen O s e e , wil die edeln sêle vüeren in ein einoede, und ich wil dâ sprechen in ir herze ein mit einem, ein von einem, ein in einem und in einem ein êwiclîche. Âmen.*“ Endlich ist dieses Eine jedoch „*unvermanicvalticheit*“ (o.c. 5.202.10); das Eine und das Sein sind bei Eckhart Verneinen des Verneinens und ein Verleugnen des Verleugnens (cf. Meister Eckhart, Die deutschen Werke, 1.363.1–2; idem, Die lateinischen Werke, 1.172.6–9; cf. ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 322.14; 18), namenlose, ungewordene Istheit (cf. idem, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, pp. 583.14, 519.21), „*vngewordene istikeit vnd .. vngenanten nitheit*“ (idem, Die deutschen Werke, 3.443.7; cf. ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 319.21–22); zur „Eins“ cf. die gesamte Predigt 21, in: idem, Die deutschen Werke, 1 ≙ Predigt 100, in: ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer.

[142] Cf. R. A. Nicholson, The Kashf-Al-Mahjúb, pp. 278–279.

no feeling;“[145] selbstredend weiß es auch Śaṅkara: die vom Sein (*sat*) ausgesagte Einzigkeit (*ekatva*) und Zweitlosigkeit (*advitīyatva*) ist citra- bzw. ultra-numerisch: *saṃkhyā-ādy-anarham* (zum Zählen/Rechnen usw. unpassend/untauglich/ungeeignet).[146] Fast in nämlicher Weise, um darauf abschließend noch aufmerksam zu machen, verhält es sich mit I. Kants schillernder ‘ursprünglicher synthetischer Einheit der Apperzeption’[147]. Hier nun gilt Hegels Gedanke streng: „Dieses reine Sein ist nun die *reine Abstraktion*, damit das *Absolut-*

[143] Cf. Moses Maimonides, Führer der Unschlüssigen 1.57; 1.58; cf. die Kommentierungen des Übersetzers: o.c., ⟨tr.⟩ A. Weiss, p. 193[7] mit Hinweis auf Aristoteles, Met. X.2 [≙ 1953[b]9–1054[a]21]; p. 200[26–27].

[144] F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 24.

[145] F. H. Bradley, The Principles of Logic, p. 483; einem Selbstwiderspruch an anderer Stelle entgeht Bradley nur dadurch, daß er für „quality“ „content“ setzt: „The existence of a single content (I will not call it quality) which should be single experience and being in one is to me not in itself impossible intrinsically.“ (F. H. Bradley, Appearance and Reality, p. 508).

[146] Śaṅkara, Chāndogya-Upaniṣad-Bhāṣya 7.24.1 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 9.460; cf. idem, Aitareya-Upaniṣad-Bhāṣya 2.4.(1) (Numerierung ⟨tr.⟩ S. Ghambhīrānanda: 2.1, Intro.) P. T. Raju, The Hegelian Absolute and the Individual, p. 341; L. Saxena, Neo-Hegelian and Neo-Advaitic Monism, p. 129; R. Pandeya, Indian Studies in Philosophy, pp. 81–82[+Fn.]; cf. Tejobindu-Upaniṣad 1.7 ≙ ⟨ed.⟩ S. Madhavananda, Minor Upaniṣads, p. 31: *saṃghāta-eka-pada-ujjhitam* (“von Zusammensetzung/Vielheit, Einheit und Viertel/Fuß verlassen“; ebenso mögliche Übersetzung: „von der Spur der Vielheit und Einheit verlassen“); ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 262, gibt für diese Stelle einen anderen Text.

[147] Cf. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B135; cf. o.c. B131: „*Diese Einheit, die a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, ist nicht etwa jene Kategorie der Einheit* …“; cf. die Problematisierung dieser Kantschen Idee bei A. C. Mukerji, The Nature of Self, pp. 329–331.

Negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das *Nichts* ist."[148]

Der Sprung von dem vom Thesenvierkant Befreiten zum Einen ohne zweites, zum Sein an sich und Übersein, springt genau genommen nur auf seinen Ausgangspunkt zurück: „Wohin springt der Absprung, wenn er vom Grund abspringt? Springt er in einen Abgrund? Ja, solange wir den Sprung nur vorstellen und zwar im Gesichtskreis des metaphysischen Denkens. Nein, insofern wir springen und uns loslassen. Wohin? Dahin, wohin wir schon eingelassen sind: in das Gehören zum Sein."[149] „Aber fallen wir mit diesem Sprung nicht ins Bodenlose? Ja und Nein. Ja – insofern jetzt das Sein nicht mehr auf einen Boden im Sinne des Seienden gebracht und aus diesem erklärt werden kann. Nein – insofern Sein jetzt erst als Sein zu denken ist."[150]

Dieser Sprung ist, wenn nicht geradewegs kontradiktorisch, so doch überflüssig, ja gefährlich, weil er uns einen fiktiven sprachlichen Halt suggeriert, oder anders, in sprachlicher Gefangenschaft fesselt, die im Aussageinhalt gerade als das hinter uns zu Lassende theoretisch und abstrakt durchschaut ist. Dies dürfte wohl der Hauptgrund der Starrköpfigkeit Nāgārjuna's gegen alle *anta-graha-dṛṣṭi*-s,[151] Ansichten, die an Extremen festhalten, sein.

---

[148] G. W. F. Hegel, Werke, 8.186 (Enzyklopädie § 87).

[149] M. Heidegger, Identität und Differenz, p. 20 ≅ idem, Gesamtausgabe, 79.122; cf. idem, Der Satz vom Grund, p. 119: „Der Sprung verläßt diesen Bereich und läßt ihn gleichwohl nicht hinter sich." Cf. 134: „Der Sprung durchspringt den Bereich zwischen Seiendem und Sein." Cf. o.c., pp. 107, 150, 158; idem, Gesamtausgabe, 65.178.

[150] M. Heidegger, Der Satz vom Grund, p. 185.

[151] Cf. dazu C. W. Huntington, The Emptiness of Emptiness, p. 95.

Wir dürfen noch einmal diese innere Spannung in der Lehre Śaṅkara's an einer beispielhaften Stelle aus seinen ›Tausend Unterweisungen‹ vorführen: *vikalpanā cāpy abhāve na vidyate | sad anyad ity evam ato na nāstitā* |[152]: „Und außerdem (*ca-apy-*) ist eine Vorstellung (*vikalpanā*) wie »Sein« und »anderes« (*sad-anyad-ity*) bezogen auf das Ungewordene/Unseiende (*abhāve*) [*ātman/brahman*] nicht evident (*na vidyate*); daher also (*evam ato-*) ist es [das Unseiende] nicht (*na*) Nicht-Istheit (*nāstitā*)." *yataḥ pravṛttā sad-asad-vikalpanā | vicāra-vad vāpi tathādvayaṃ ca sat* ‖[153]: „Woraus (*yataḥ*) die Vorstellung von Sein und Nichtsein (*sad-asad-vikalpanā*) hervorgegangen (*pravṛttā*) – und (*vā*) genau so (*tathā*) auch (*api*) das Unterscheidungshafte (*vicāra-vad-*) – ist das Nichtzweiheitliche (*advayaṃ*) wie (*ca*) das Sein (*sat*) [selbst]."[154]

Ohne große Erläuterung ist also zu sehen: obwohl das Höchste und Letzte via viertes Lemma von aller Seins- und Nichtseinsprädikation freigehalten wird, obwohl „Sein" (*sat*) und „Nichts" (*asat*) als unterscheidende, d.h. vielheitliche Vorstellungen durchschaut sind, und folgerichtig Brahman auch die Nicht-Istheit (*nāstitā*) vorenthalten bleibt, wird ihm trotzdem geradezu paradoxal sowohl die Unseiendheit bzw. Ungewordenheit (*abhāva*), wie das Sein (*sat*) zuerkannt, was natürlich nur hyperbolisch verstanden werden kann. „Das Ergebnis war nur, daß ein Nichts die gleichen Dienste täte

[152] Śaṅkara, Upadeśasāhasrī 19.13a-b (metrischer Teil).

[153] Śaṅkara, Upadeśasāhasrī 19.14b-c (metr. Teil); Text: ⟨ed./tr.⟩ Swami Jagadananda, p. 293.

[154] Die Übersetzungen dieses Halbverses schwanken beträchtlich; wir wählen die einfachste Lösung (cf. A. J. Alston, A Śaṃkara Source-Book 2.208); zu weitschweifig und wegen Verpflichtungen gegenüber gewissen Traditionsrichtungen gekünstelt scheinen uns die Übersetzungen von Swami Jagadananda, S. Mayeda oder A. J. Alston, The Thousand Teachings of Śaṃkara, p. 398.

wie ein Etwas, worüber sich nichts aussagen läßt."[155] Wie sich die Zeiten auch ändern mögen, die Probleme bleiben anscheinend dieselben.

Die Redundanz und Indifferenz könnte hier, wie gesagt, schwindelerregend und zur Irre werden. Ein Denker vom Format Śaṅkara's hat das selbstverständlich gesehen. Wenn das Unbedingte in irgendein Verhältnis zum Bedingten treten soll, dann muß es notgedrungen ein »bedingtes Unbedingtes«, d.h. ein Bedingtes, und dieserart Widersprüchliches werden. Ein Verhältnis ist auch das zum Reflektieren selbst; und als gedachtes Unbedingtes, als Relationsbegriff wird unser Unbedingtes bedingt, leer, quasi nichtseiend. In den ›Tausend Unterweisungen‹ läßt Śaṅkara seinen Schüler ihm ob des Theorems der gegenseitigen Überlagerung (*anyonya-adhyāsa*) von Unbedingtem und Bedingtem durch *avidyā* (Un-Wissen) folgenden Vorwurf machen: Da das Überlagernde allzeit nichtseiend (*asattvam*) sei, wie eben eine Schlange (*sarpa*), die des nachts versehentlich anstelle eines Seils (*rajju*) wahrgenommen wird, wäre das Ergebnis auf der »kosmischen« Ebene nicht anders; der unbedingte *ātman* geriete zusammen mit dem Bedingten (Körper) in den Strudel des absoluten Nichts, der vollendeten Nichtseiendheit (*atyanta-asattvaṃ*), die ja die (nihilistischen) Buddhisten (*vaināśika*) verträten, da, wir erläutern, aus einer gegenseitigen Übereinanderprojektion von Nichtseiendem kein Sein herausgezaubert werden kann.[156]

---

[155] L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen # 304 ≙ Werkausgabe, 1.376; cf. Śaṅkara, Upadeśasāhasrī 19.16 (metrischer Teil).

[156] Der Argumentationsgang findet sich im Werk: Śaṅkara, Upadeśasāhasrī 55 (Prosateil); cf. o.c. 57; mit dem Gleichnis von der Seil-Schlange operiert schon Āryadeva, Hastavālanāmaprakaraṇavṛtti; die Herausgeber und Übersetzer F. Tola / C. Dragonetti, On Voidness, pp. 14[43]–15, geben weitere Belegstellen aus dem Buddhismus und stellen

Der weise Ācārya selbst ahnte, daß in seiner von den Buddhisten erschlichenen Methodik diese auch das letzte Wort hat, daß Methode und Ziel in Entsprechung zueinander stehen. Folgerichtig identifiziert er *ātman/brahman* denn auch mit *ākāśa*, dem leeren Raum,[157] nicht aber ohne darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß das qualitäts- und differenzlose, nicht-zweiheitliche Brahman nur dem Unverständigen als Nichts erscheine: *digdeśaguṇagatiphalabhedaśūnyaṃ hi paramārthasadadvayaṃ brahma mandabuddhīnāmasadiva pratibhāti* |[158]: „Denn (*hi*) das von Richtung (*dig-*), Ort (*deśa-*), Eigenschaft (*guṇa-*), Bewegung (*gati-*), Frucht/Folge/Konsequenz (*phala-*) und Unterschied (*bheda-*) leere/freie (*śūnyaṃ*) Brahman (*brahma*), höchstes Gut/Endzweck/oberster Sinn/Überwirklichkeit (*parama-artha-*) und Sein (*sad-*) ohne Zwiefalt (*advayaṃ*), erscheint (*pratibhāti*) den Begriffsstutzigen (*manda-buddhīnām*) gleichsam als Nichtsein/Nichts (*asad-iva*).“

Was Śaṅkara den Buddhisten unterstellt, einen rohen Nihilismus, stellt sozusagen nur die Konsequenz, das Konterfei und die Denunziation seiner eigenen Manipulationen, der dogmatischen (Mē-) Ontologisierung des letztlich kathartisch verfahrenden Śūnyavāda, dar. „.. the teacher [Śaṅkara] does not give any definite answer to the point raised by his pupil

---

fest: „Probably its origin is Buddhist“; zur Kritik des *māyāvāda* als Illusionismus und der Unanwendbarkeit der klassischen Halluzinations-Gleichnisse von der Seil-Schlange und dem Silber-Perlmutt, die, aus einer diametral entgegengesetzten Richtung kommend, sich unserem Forschungsresultat annähert, cf. Śrī Aurobindo, Birth Centenary Library, 18.429–432.

[157] Cf. Śaṅkara, Upadeśasāhasrī 57; idem, Chāndogya-Upaniṣad-Bhāṣya 8.1.1 sqq. ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 9.472 sqq.

[158] Śaṅkara, Chāndogya-Upaniṣad-Bhāṣya 8.1, Vorspann ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 9.472; cf. idem, Brahma-Sūtra-Bhāṣya 3.2.22 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 7.596–601.

that a further examination of *avidyā* as mutual superimposition results in nihilism."[159]

śūnyatā sarvadṛṣṭīnāṃ proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ | yeṣāṃ tu śūnyatādṛṣṭistānasādhyān babhāṣire ‖[160]: „Durch die Siegreichen (*jinaiḥ*) wurde die Leere (*śūnyatā*) als das Lassen (*niḥsaraṇaṃ*) aller Dogmen (*sarva-dṛṣṭīnāṃ*) verkündet (*proktā*); diejenigen (*tān*), denen (*yeṣāṃ*) aber (*tu*) das Dogma von der Leere (*śūnyatā-dṛṣṭis-*) [eigen] ist, sind unheilbar (*asādhyān*) genannt worden (*babhāṣire*)." *vināśayati durdṛṣṭā śūnyatā mandamedhasaṃ | sarpo yathā durgṛhīto vidyā vā duṣprasādhitā* ‖[161]: „Die falsch wahrgenommene (*durdṛṣṭā*) Leere (*śūnyatā*) vernichtet (*vināśayati*) einen Dummkopf (*manda-medhasaṃ*) wie (*yathā*) eine falsch angefaßte (*durgṛhīto-*) Schlange (*sarpo-*) oder (*vā*) ein schlecht gemeistertes (*duṣprasādhitā*) Wissen (*vidyā*)."

Fassen wir mit den Worten eines modernen Interpreten zusammen: „From the perspective of Buddhism, Vedānta reifies this emptiness into an unqualified substance which, since it has absolutely no charcteristics of its own, cannot really be said to be. From the perspective of Vedānta, Buddhism ignores the fact that some such ground is necessary, for, as Parmenides pointed out, nothing – not even appearances – can arise from nothing and it is meaningless to deny

[159] S. Mayeda, Introduction to: A Thousand Teachings. The Upadeśasāhasrī of Śaṅkara, p. 83; cf. P. Hacker, Notes on the Māṇḍūkyopaniṣad and Śaṅkara's Āgamaśāstravivaraṇa, pp. 129–130: „Thus the conclusion is inevitable that the Existent *par excellence* is inexistent, which implies that existence itself is ultimately nothingness or non-existence. Consequently, the inadequacy of his argumentation landed Ś[aṅkara] in that very nihilism which he made such valiant efforts to combat."

[160] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 13.8.

[161] Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā 24.11; cf. o.c. 24.12–14; idem, Ratnāvalī 119; idem, Lokātīta-Stava 23.

all substance: something must be Real. … this conflict .. may be resolved by understanding the difference between an ontological perspective and a phenomenological one. Ontologically we may agree with Advaita that there must be something. There is no logical necessity to this – from a purely logical standpoint there could be absolutely nothing – but the simple fact that there is experience contradicts such an ontological nothing. Yet at the same time there is no phenomenological necessity for there to be something – no a priori need for that Real to be anything objective that can be experienced. This is the point of intersection between the conflict of categories, and from there we can see how the two approaches had to meet: attributeless Brahman purifies itself into emptiness as *śūnyatā* was reified into that which gives birth to all phenomena."[162]

Die Inder haben durch ihre unsagbar lange Tradition anscheinend schon Erfahrung mit diesem und ähnlichen Denkmustern sammeln können,[163] finden sie sich doch bereits im geradewegs sagenhaften Nāsadīya Weltentstehungshymnus (*bhāva-vṛtta*) des ›Ṛg Veda‹,[164] dem ›Atharva Veda‹,[165] dem Śatapatha Brāhmaṇa,[166] der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad,[167] der Taittirīya-Upaniṣad,[168] der Chāndogya-Upaniṣad.[169] Entlang der Kommentare Śaṅkara's zu den jeweiligen Textstellen

[162] D. Loy, Nondualism, pp. 214–215.

[163] Cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 1.378–379; Belegstellen bei P. Deussen, Sechzig Upaniṣad's des Veda, p. 155.

[164] Ṛg Veda 10.129; cf. Ṛg Veda 10.5.7; 10.72.2–3.

[165] Atharva Veda 10.7.21.

[166] Śatapatha Brāhmaṇa 6.1.1 und 10.5.3.1; zum »Skeptizismus« darin cf. K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, pp. 25–28, wo weitere Belegstellen dazu zu finden sind.

[167] Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 1.2.1.

können unsere Erläuterungen geprüft werden. Dort findet sich auch die Bestätigung für unsere These vom Umgang des großen Paṇḍit mit dem Madhyamaka: Unterstellung eines absoluten Nihilismus, Verwerfung dieses als logisch absurd, und Rechtfertigung der orthodoxen Position durch Absetzung davon, bei gleichzeitiger impliziter Übernahme der genuin richtigen Argumentation und Herausstellung ihrer als eigener, traditional verankerter Lehrmeinung, wobei natürlich eine Verschiebung in Richtung auf eine transontologisch geführte Ontologie des Über-Un-Seins, wie sie hier kritisch durchleuchtet wird, stattfindet.

Ein besonders extremes Beispiel für die Sein-Nichts-Spekulation der indischen Orthodoxie, welche nur das Zuendedenken jeder Ontologie sein kann,[170] worin auf ontologische Weise gewissermaßen das Ungenügen und Ende der Reflexion gegenüber dem von ihr in Endstellung postulierten und geforderten Ansich offenbar gemacht wird,[171] das Nichtsein

---

[168] Taittirīya-Upaniṣad 2.7.1 und 2.6.1; Vers 2.6.1 wird von verschiedenen Übersetzern gegensätzlich ausgelegt; nach Śaṅkara's falscher Lesart wohl falsch: S. Gambhīrānanda, Eight Upaniṣads 1.343–344; u.E. richtig: P. Deussen, Sechzig Upaniṣad's des Veda, p. 231; cf. E. Wolz-Gottwald, Meister Eckhart und die klassischen Upanishaden, p. 98, wo zwar ebenso falsch übersetzt wird, aber ein interessanter Kommentar gegeben wird.

[169] Chāndogya-Upaniṣad 6.2.1–2 (kritisch) und 3.19.1.

[170] Cf. Schelling, Werke, 1.327: „… wenn der höchste Moment des Seyns zunächst ans Nichtseyn grenzet: so geht der Kriticismus so gut wie der Dogmatismus auf Vernichtung seiner selbst."

[171] Cf. P. T. Raju, Idealistic Thought of India, p. 94: „The *Nāsadīya-sūkta* has reached the limit of our empirical thought when it says that the source of the world should be understood neither as Being nor as Non-Being. Do not the Śūnyavādin Buddhists say that Śūnya, which is their *paramārtha* or ultimate truth, is neither *sat* nor *asat*, neither Being nor Non-Being? Does not even Śaṅkara give the same meaning to his Māyā?" Diese Grenze hat der vedische Ṛṣi auch deutlich gemacht, cf.

ihrer selbst, wo doch aus nichts nichts wird: „nicht aus Nichtseiendem (*na-asataḥ*) [geschieht] Entstehen des Seienden (*sad-utpattiḥ*)“[172], kein Entstehen von Seiendem aus Nichtseiendem also.

Mit eben diesem Gedanken wird die Tejobindu-Upaniṣad eingeleitet. Wenn auch diese Upanischade auf der Skala autoritativer Schriften nicht in den vorderen Rängen zu finden ist,

---

Ṛg Veda 10.129 (Motto unserer Studie); cf. J. M. Koller, Early Skepticism in India, pp. 161–162; E. Solomon, Scepticism or Faith and Mysticism – A Comparative Study of Tattva-upaplava-siṃha and Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, p. 226; vgl. demgegenüber den Versuch der Platoniker, Sein und Nichtsein in ihrem Ineinandergreifen kreativ werden zu lassen, so wie er bei P. Merlan, From Platonism to Neoplatonism, pp. 102, 127, ausgewiesen ist; für Meister Eckhart faßt ein moderner Autor diese Dialektik zusammen und setzt sie neben Lǎozǐ und die Upaniṣads: G. Stephenson, Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts, pp. 82–88; cf. o.c., p. 85: „Wenn Eckhart im Jubel die Gottheit als Sein bezeichnet und damit alle irdischen Attribute allein Gott in seiner Vollkommenheit zukommen läßt, wertet er gleichzeitig die kreatürliche Welt zum "reinen Nichts" ab; was von dem absoluten Sein verschieden ist, "ist überhaupt nicht oder ist nichts"! So ergibt sich die eine Antinomie von Sein und Nichts. – Stellt er sich aber auf den realistischen Standpunkt, daß die gegebene, konkrete Welt mit "Sein" bezeichnet wird, dann spricht er – von diesem Blickpunkt aus – Gott das Sein ab. In dem Bestreben, die göttliche Sphäre nicht mit der weltlichen zu verwischen, spricht er von dem "Übersein", von dem "unwesene". Und die radikalste Form lautet dann: "deus est nihil".“ Nur eine Stelle bei Meister Eckhart soll eigens noch herausgestellt werden: Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 506.29–31; für H. Seuse cf.: H. Seuse, ⟨ed.⟩ K. Bihlmeyer, pp. 187.9–16, 328.24–329.8, 342.5–18, 346.8–18, 353.23–31 ≙ ⟨tr.⟩ G. Hofmann, pp. 193, 333, 346, 350, 356; besonders hinzuweisen ist auf eine verwandte Dialektik von Sein und Nichts in der frühen Kabbala, und zwar bei Asriel von Gerona (13. Jh.); der Editor und Übersetzer dieses Passus aus der mittelalterlichen jüdischen Mystik, ein Kenner der Materie wie kein zweiter, meint dazu: „Dieses in der Tat sehr merkwürdige Zitat gemahnt uns nicht weniger an berühmte Formulierungen Hegels wie an solche der Mahayana-Buddhisten.“ (G. Scholem, Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes, p. 110; zu Sein-Nichts in der

auch nicht altersmäßig, und ebenso nicht zu den von Śaṅkara interpretierten und damit doppelt geweihten zählt, dürfen wir sie doch als Bestand der Vedānta-Tradition ansehen, durch welchen auch die absurd klingenden und tiefsinnigsten, das Denken erregenden, protreptischen spekulativen Gestaltungen weitergegeben wurden. Fassen wir übersetzend aus einigen Eingangsversen zusammen und lassen uns in die

---

Kabbala cf. idem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, pp. 236–241) Über welche Traditionsgänge diese Spekulation den fleißigen Studiosus der Kabbala, Jacob Böhme (cf. W. A. Schulze, Jacob Böhme und die Kabbala), erreicht hat, wissen wir nicht zu belegen; cf. J. Böhme, Christosophia, oder Der Weg zu Christo – 5. De vita mentali oder Vom übersinnlichen Leben § 27 ≙ Sämtliche Schriften, 4.IX.151–152: „Und daß ich weiter gesaget: Wer sie [die Eine Liebe Gottes] findet, der findet Nichts und Alles, das ist auch wahr, dann er findet einen ueber-natuerlichen, ueber-sinnlichen Ungrund, da keine Staette zu ihrer Wohnung ist, und findet nichts, das ihr gleich sey; darum kann man sie mit nichts vergleichen, dann sie ist tiefer als Ichts, darum ist sie allen Dingen als ein Nichts weil sie nicht faßlich ist: Und darum daß sie nichts ist, so ist sie von allen Dingen frey, und ist das einige Gute, das man nicht sprechen mag, was es sey. Daß ich aber endlich sagte: Er findet alles, wer sie findet; das ist auch wahr; sie ist aller Dinge Anfang gewesen, und beherrschet alles: so du sie findest, so kommest du in den Grund, daraus alle Dinge sind herkommen, und darinne sie stehen, und bist in ihr ein Koenig über alle Wercke GOttes.“ Cf. N. Cusanus, Philosophisch-theologische Schriften, 2.298; 2.356; cf. A. Silesius, Cherubinischer Wandersmann 2.169: „*Wem nichts wie alles ist / und alles wie ein nichts: / Der wird gewuerdiget deß Liebsten Angesichts.*“ Cf. Schelling, Werke, 8.238: „nach einem alten Spruch hat das, was das Seyn selber ist, kein Seyn (Ejus quod est Esse, nullum est Esse).“ Bei den islamischen Sehern ähnliches: *Dhát*, das Wesen Gottes „kann entweder als nicht-seiend für sich selbst aber seiend für andere oder als nicht-seiend für andere aber seiend für sich selbst angesehen werden.“ (R. A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, p. 83, bezüglich des Sufi-Mystikers Jílí).

[172] Śaṅkara, Chāndogya-Upaniṣad-Bhāṣya 6.2.2 ≙ ⟨ed.⟩ K. Ś. Agāśe, p. 302 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 9.345; cf. dazu auch Bhagavad-Gītā 2.16: *na-asato-vidyate bhāvo na-abhāvo-vidyate sataḥ* (aus Nichtsein Seiendes,

Umkreisungen des Höchsten und Äußersten, des Brahman einschwingen:

paraṃ guhyatamaṃ viddhi hyastatandro nirāśrayaḥ | … trivakraṃ triguṇaṃ sthānaṃ tridhātuṃ rūpavarjitam | niścalaṃ nirvikalpaṃ ca nirākāraṃ nirāśrayam ‖ 6 ‖ … aśūnyaṃ śūnyabhāvaṃ tu śūnyātītaṃ hṛdi sthitam | na dhyānaṃ ca na ca dhyātā na dhyeyo dhyeya eva ca ‖ 10 ‖ sarvaṃ ca na paraṃ śūnyaṃ na paraṃ nāparātparam | acintyamaprabuddhaṃ ca na satyaṃ na paraṃ viduḥ ‖ 11 ‖ munīnāṃ saṃprayuktaṃ ca na devā na paraṃ viduḥ |[173] „Nachdem aber (*hy-*) die Mattigkeit (*tandro-*) abgetan (*asta-*), wisse [man] (*viddhi*), im Grundlosen weilend (*nirāśrayaḥ*), das Höchste (*paraṃ*), Geheimnisvollste (*guhyatamaṃ*); es ist dreimal gekrümmt (*trivakraṃ*), von drei Eigenschaften (*triguṇaṃ*), beständig (*sthānaṃ*), umfaßt drei Konstituenten (*tridhātuṃ*), es ist der Form bar (*rūpa-varjitam*), unbeweglich (*niścalaṃ*), unterschiedslos (*nirvikalpaṃ*), ausdruckslos (*nirākāraṃ*) und (*ca*) grundlos (*nirāśrayam*). … Es ist nichtleer (*aśūnyaṃ*), [und] doch (*tu*) leerseiend (*śūnyabhāvaṃ*), überleer (*śūnya-atītaṃ*),[174] im Herzen (*hṛdi*) wesend/weilend/wohnend/lebend (*sthitam*); und weder Sinnen (*na dhyānaṃ ca*) noch auch (*na ca*) der Sinnende (*dhyātā*), noch (*na*) der zu Ersinnende (*dhyeyo-*), wie auch (*eva ca*) der zu Ersinnende (*dhyeya-*). Und nicht (*na ca*)

---

aus Nichtseiendem Sein: dies ist nicht evident); cf. Śaṅkara, Gītā-Bhāṣya 2.16 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 6.27–29; cf. (Pseudo-)Śaṅkara, Sarva-vedānta-siddhānta-sāra-saṅgraha 590.

[173] Tejobindu-Upaniṣad 1.5–6 (Auswahl); 1.10a–1.12a ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 262.

[174] Von der zarten Gottheit als einem Nichts und Übernichts spricht Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann 1.111: „*Die zarte GOttheit ist ein nichts und uebernichts*: / *Wer nichts in allem sicht* / *Mensch glaube* / *dieser sichts.*“ Cf. Meister Eckhart, Die deutschen Werke, 3.442.1–2: „*Er* [Gott] *ist ein vber swebende wesen vnd ein vber wesende nitheit.*“

ist das Höchste (*paraṃ*) das All (*sarvaṃ*), es ist das äußerste (*paraṃ*) Leere/Nichts (*śūnyaṃ*); weder (*na*) das Höchste (*paraṃ*), noch (*na*) ist es höher (*paraṃ*) als das Unvergleichliche (*aparāt-*). Als undenkbar (*acintyam-*), unbewußt (*aprabuddhaṃ*), auch nicht (*ca na*) wahr/seiend (*satyaṃ*), nicht (*na*) das Höchste (*paraṃ*), erkennen sie es (*viduḥ*). Geeint (*saṃprayuktaṃ*) ist es mit den Schweigenden (*munīnāṃ*), nicht auch (*ca na*) erkennen (*viduḥ*) die Götter (*devā-*) das Höchste (*paraṃ*) nicht (*na*).“[175]

[175] Die letzte Verneinung wird von K. Nārāyaṇasvāmi Aiyar, Thirty Minor Upaniṣads, p. 79, nicht übersetzt, deshalb ist bei ihm die Bedeutung umgekehrt, was durchaus besser paßte; zu den Übersetzungsmöglichkeiten des stark schillernden Texts cf. auch P. Deussen, Sechzig Upaniṣad's des Veda, pp. 664–665; S. Madhavananda, Minor Upanishads, pp. 28–33, wo allerdings ein leicht differierender Originaltext zugrundegelegt ist.

7d (Quasi-)Transzendentalität im Vedānta, bei Meister Eckhart, J. G. Fichte und Platon

Es ist kaum abzustreiten: diese Spekulationen ontologischer couleur werden quasi-transzendental gebunden, ganz genau so wie schon die vergleichbaren des ›Ṛg Veda 10.129‹, der ›Taittirīya-Upaniṣad 2.7.1‹, und, unter gewandelter Sprache, doch gleichem Bedeutetem, der ›Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 5.1‹, wie ›Chāndogya-Upaniṣad 4.10.4–5‹. Der Ort dieser Bindung ist *hṛd*, das Herz, wie mitunter bei Meister Eckhart und Fichte auch,[176] Symbol des Lebens,[177] was zugleich

[176] Cf. Meister Eckhart, Die deutschen Werke, Wörterverzeichnis, s.v. „*herze*“; cf. o.c., 1.41.5–7 ≙ ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 46.20–21; cf. Meister Eckhart, Die deutschen Werke, 5.426.1–3: „*Ze glîcher wîse: sol got in mîn herze schrîben ûf daz aller hoehste, sô muoz ûz dem herzen komen allez, daz diz und daz geheizen mac, und alsô stât daz abegescheiden herze.*“ Cf. J. G. Fichte, Fichtes Werke, 5.432–433, 464 (Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre.): Liebe – Leben – Mittelsitz, Mittelpunct, Grundpunct – klares Bewußtsein – Herz.

[177] Nicht von ungefähr wird damit natürlich das Atmen verknüpft, darum der Terminus für den Geist (*spiritus*): *ātman* (cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.188–190); die häufige Übersetzung des Wortes mit Selbst (engl. Self) leitet sich aus seiner Verwendung als Reflexivpronomen her; und sieht man von der einseitigen Festschreibung des Begriffs *brahman* als „Gebet“ (cf. P. Deussen, Vedānta, Platon und Kant, p. 8) einmal ab, dann kommt auch in ihm derselbe Gedanke zum Ausdruck, indem er sich nämlich von *bṛ(ṃ)h*, wachsen, ausdehnen, mehren, sich weiten, herleitet (*bṛhat* = das Weite, Gewaltige, Ausgedehnte; es wird in den frühen indischen Schriften mit *satyam* (Wahrheit) und *ṛtam* (das Fügliche, Rechte, Wahre,) gleichgestellt, cf. Ś. Aurobindo, Birth Centenary Library, 10.59–61, 64); cf. R. Puligandla, Fundamentals of Indian Philosophy, p. 306[14]: „The term *Brahman* derives from the root brh meaning “to grow” and “to burst forth.” It is easy to see how this root meaning underlies the philosophic conception of Brahman as the primordial reality spontaneously bursting forth into the world of variety and multiplicity.“ Cf. P. T. Raju,

Gemüt, Vernunft, Verstand, Geist und Seele heißen kann, der Herzraum (*antarhṛdaya-ākāśa*).[178] In der chinesischen Philosophie, insbesondere dem Daoismus, steht dafür 心 (*xīn*). Das Schriftzeichen allein sagt alles.[179]

Nicht verwunderlich ist es darum, wenn wir schon im kanonischen Buddhismus diese dis-ontologische Wendung radikal vollzogen finden. Unter Beibehaltung der Terminologie, versteht sich, wird der Buddha (*tathāgato*) selbst, kein irgendwie geartetes ontologisches Substrat, als „*rūpa-saṅkhā-vimutto* (von Konstruktionen in bezug auf Form [Anschauliches] abgeschieden/befreit), *gambhīro* (abgrundtief), *appameyyo* (unermeßlich), *duppariyogāho* (unvorstellbar), *seyyathā pi mahāsamuddo* (wie der große Ozean)“ charakterisiert, auf den

---

Structural Depths of Indian Thought, p. 185: „… the nature of the Brahman itself is activity.“ Cf. o.c., p. 11; idem, Spirit, Being and Self, p. 226; zur »Aktivität« des Seins bei Meister Eckhart und Fichte und der diesbezüglichen Verwandtschaft zum Mahāyāna cf. R. Otto, West-östliche Mystik (2. Aufl.), pp. 321–322; ad Eckhart vs. Śaṅkara cf. o.c., pp. 195–211; idem, Das Heilige, p. 28.

[178] Ad *hṛd* cf. Ṛg Veda 10.129; 4.58.11; 6.9.6; Maitrāyaṇyupaniṣad 6.1–2: *hṛtpuṣkara* (Herzlotos; Luftraum des Herzens); o.c. 6.4: *nihitaṃ guhāyām-iti-evam* (den in der Höhlung [des Herzens] Verborgenen; cf. o.c. 7.7); o.c. 7.11: *antarabhūtasya khe*; *ākāśa*; *nabha* (im inneren Raum der Wesen; Raum; Himmelsraum); cf. Chāndogya-Upaniṣad 8.1.1–3; 8.14; 3.14.3; Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 5.3; 5.6; [5.1]; 4.2.3; 4.4.22; Śvetāśvatara-Upaniṣad 4.17; 4.20; Taittirīya-Upaniṣad 1.6.1; ad Leben und *kha* (leerer Raum) cf. Chāndogya-Upaniṣad 4.10.5; ad *rathanābhau* (Nabe eines Kutschenrades) cf. Muṇḍaka-Upaniṣad 2.2.6; ad *guhā(-ācaraṃ)* (Höhle, Hohlraum) cf. o.c. 2.2.1; ad *guhā-āśayaṃ* (Ruheplatz, Stätte, Asyl, Sitz der [Herz-] Höhle) cf. Kaivalya-Upaniṣad 23; ad *bhuvanasya madhye* (in der Mitte der Welt) cf. Mahānārāyaṇa-Upaniṣad 1.1; cf. Kaṭha-Upaniṣad 2.1.6 (4.6); 2.3.9 (6.9); 2.3.17 (6.17); cf. A. K. Coomaraswamy, The Transformation of Nature in Art, pp. 173^{3}–174, 174^{5}; idem, The Vedas, pp. 21, 68; idem, Selected Papers, 2.220.

[179] Cf. H. P. Sturm, Dao einfach, Dao vierfach, pp. 307–369.

„weder »er entsteht« (*upapajjatîti na upetî*) ($-\lambda_1$), noch »er entsteht nicht« (*na upapajjatîti na upetî*) ($-\lambda_2$), noch »er entsteht sowohl, als auch er entsteht nicht« (*upapajjati ca na ca upapajjatîti na upetî*) ($-\lambda_3$), noch »weder entsteht er, noch entsteht er nicht«, zutrifft (*n' eva upapajjati na na upapajjatîti na upetî*) ($-\lambda_4$)."[180]

Auch Nāgārjuna nennt ihn, der die tiefste Tiefe erreicht/erlangt hat (*parāṃ gaṃbhīratāṃ prāpto*), der Tradition folgend den Tiefen, Abgründigen (*gaṃbhīraḥ*).[181] Und was konstatiert Śaṅkara vom nichtvielheitlichen Fuß/Viertel/Zustand (*padam anānātvaṃ*), den einer intuiert (*buddhvā*) haben muß? Er ist das schwer zu Erschauende (*durdarśaṃ*), Ungeborene (*ajaṃ*), Gleiche/Ausgeglichene (*sāmyaṃ*), Tüchtige (*viśāradam*), „unbegreiflich, weil es von »ist«, »ist nicht«, dem Vierkant abgeschieden ist, so der Sinn (*asti na-asti-iti catuṣkoṭi-varjitatvād-durvijñeyam-ity-arthaḥ*); daher ist es eben übertief, schwer zu durchdringen wie der große Ozean für den, der unvollkommene Weisheit besitzt (*ata eva atigambhīraṃ duṣpraveśaṃ mahā-samudravad-akṛta-prajñaiḥ*)."[182] Wollte man näher erläutern, wie wir das zu denken haben, dann käme man aus westlicher

[180] Cf. Majjhima-Nikāya 1.487–488; die vierfache Negationsformel wird fünfmal iteriert, und zwar bei der Demonstration Buddha's, alle fünf *khandha*-s (*skandha*-s) abgeworfen (*pahīna*) und an der Wurzel abgeschnitten (*ucchinnamūla*) zu haben; sie schließt in einem vorhergehenden Passus des Aggi-Vacchagotta-Sutta (Majjhima-Nikāya 1.483–489, Sutta 72), bereits die Diskussion um die 14 nicht explizierten Gegenstände (*caturdaśa-avyākṛta-vastūni*) ab; cf. G. Grimm, Die Lehre des Buddho, p. 319; K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 476.

[181] Nāgārjuna, Paramārtha-Stava 8; eine ganz herrliche Tiefe (*báthos*) besaß nach Platon, Theaitetos 183e, der 'einzig seiende Parmenides'.

[182] Śaṅkara, Gauḍapāda-Kārikā-Bhāṣya 4.100 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 8.537–538.

Sicht wohl auf Meister Eckharts[183] Gottheitsgedanken[184] und theoretisch betrachtet, J. G. Fichtes Absolutes der späteren Schaffensperiode.

„Ekkehart knüpft allerdings das endliche Sein an so etwas, wie ein Absolutum. Er nennt es „Gottheit". „Gottheit" ist aber ganz etwas anderes als „Gott". Die Gottheit ist ihm die unaufgeschlossene Tiefe der Welt. Gott wäre göttliches

[183] Cf. R. B. Blakney, Meister Eckhart. A Modern Translation, Intro., p. XIV: „He lived on that high level, on the same highlands of the spirit that were disclosed in the Upanishads and Sufi classics. To go where Eckhart went is to come close to Lao Tzu and Buddha, and certainly to Jesus Christ." Bemerkungen und Studien zum Zusammenhang der Spekulation Meister Eckharts mit der östlicher Denker: A. K. Coomaraswamy, The Transformation of Nature in Art, pp. 61–95, 201–204; idem, Selected Papers, 2.6; idem, Sources of Wisdom, p. 133; idem, Elements of Buddhist Iconography, pp. 56–57; cf. idem, Selected Papers, 1; 2, Indices, s.v. Eckhart (Hinweise auf metaphysische Entsprechungen einzelner kategorialer Figuren in den Lehren Meister Eckharts und indischer Philosopheme finden sich in den Werken A. K. Coomaraswamy's fast durchgehend); E. Conze, Der Buddhismus, p. 104; R. Otto, West-östliche Mystik (2. Aufl.); idem, Das Heilige, pp. 28, 35–36; J. Politella, Meister Eckhart and Eastern Wisdom; G. Stephenson, Gottheit und Gott in der spekulativen Mystik Meister Eckharts, pp. 83–85, 96–100, 102–103, 105, 108–110, 129–130, 166, 240–241, 270; G. Grimm, Die Wissenschaft des Buddhismus, pp. 111–153; E. Wolz-Gottwald, Meister Eckhart und die klassischen Upanishaden; S. Ueda, Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit, pp. 145–169; idem, Das »Nichts« bei Meister Eckhart und im Zen-Buddhismus unter besonderer Berücksichtigung des Grenzbereichs von Theologie und Philosophie; idem, Der Zen-Buddhismus als «Nicht-Mystik» unter besonderer Berücksichtigung des Vergleichs zur Mystik Meister Eckharts; E. Benz, Einführung zu: S. Ueda, Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit, pp. 11–20; H. Waldenfels, Absolutes Nichts, pp. 178–179; D. T. Suzuki, Der westliche und der östliche Weg; K. Pearson, The Ethic of Freethought, pp. 143–160 (Eckhart – islamische Philosophie; ad Eckhart – Buddhismus cf. o.c., p. 158); U. Topper, Wiedergeburt, pp. 172–174; E. Benz, Asiatische Begegnungen, p. 283; idem, Mystik als Seinserfüllung bei Meister Eckhart, pp. 413–415; idem, Zen in

Maximum, die Gottheit ist gleichsam ein göttliches Minimum, das ewig sich gleichbleibt, ohne welches es weder einen Weltprozeß, noch eine Selbstschöpfung Gottes in geistigen Setzungen geben könnte. Man kann von ihr nicht sagen, daß sie existiert. Sie ist stille Wüste, schweigendes Nichts. Es ist wie in der indischen Philosophie. „Die Wurzelung des Seienden im N i c h t seienden fanden die Weisen im Herzen." …

---

westlicher Sicht, pp. 33, 48–49; R. Schürmann, Meister Eckhart, Mystic and Philosopher, pp. 221–226; M. Nambara, Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Buddhismus, pp. 143–153, 193–208; B. Welte, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken, pp. 105–110, 172–174, 192–196; idem, Das Licht des Nichts, pp. 44–46, 60–63; K. Nishitani, Was ist Religion?, pp. 120–130, 161–162, 173–174; D. Dunkel, Stufen der Wahrheit, pp. 28–29, 161–171; A. Wilke, Ein Sein – Ein Erkennen, pp. 287–448; E. Zapf, Meister Eckhart und die mystischen Traditionen des Ostens (sehr einseitig); O. Folberth, Meister Eckehart und Laotse; J. Sauter, Die altchinesische Metaphysik und ihre Verbundenheit mit der abendländischen, p. 97; G. Wehr, Meister Eckhart, pp. 125–130; A. Schopenhauer, Der Handschriftliche Nachlaß 4.2.29 # 83; idem, Die Welt als Wille und Vorstellung 2, Kap. 48 ≙ Sämtliche Werke, 2.786; E. Fromm, Haben oder Sein, pp. 31, 51 etc.; K. Jaspers, Von der Wahrheit, pp. 897–898; idem, Chiffren der Transzendenz, p. 92; R. Puligandla, Mysticism, Reality, and Value; H. Schwarz, Meister Ekkehart der Deutsche, pp. 28–32; idem, Fichte und wir, p. 100; J. Sudbrack, Wege zur Gottesmystik, p. 126; O. Pöggeler, Mystische Elemente im Denken Heideggers und im Dichten Celans, pp. 77–79, 85–86; idem, West-East Dialogue: Heidegger and Lao-Tzu, pp. 48–49, 69, 75–76; J. D. Caputo, The Mystical Element in Heidegger's Thought, pp. 203–217; H. W. Schomerus, Meister Eckehart und Māṇikka Vāšāgar, Mystik auf deutschem und indischem Boden; W. Heinrich, Der Sonnenweg; J. Evola, Vedānta, Meister Eckhart, Schelling; H. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, p. 198; eine Bemerkung zur Unvergleichlichkeit und Unvereinbarkeit christlicher und zen-buddhistischer Lehren findet sich in der Einleitung des Übersetzers zum Werk: W. Riehle ⟨tr.⟩, Die Wolke des Nichtwissens, pp. 13–14; zur angeblichen Unterscheidung des buddhistischen Nichts vom Nichts Meister Eckharts cf. W. Nigg, Das mystische Dreigestirn, pp. 67–68; A. Bundschuh, Die Bedeutung von

Göttliches Leben bleibt bei Ekkehart reine Setzung ausschließlich in Menschenseelen. Es wird nicht wie bei dem Fichte der zweiten Periode als eine ontologische Größe, als seiende ewige Liebe, dem Weltprozesse vorangestellt. Denn bei dem Werden göttlichen Lebens, bei den Gottesgeburten in der Seele, lehrt Ekkehart, tut auch die Gottheit nichts. Sie handelt nicht, erzeugt nichts und wird auch nicht verändert. Dennoch west, wo in einer Seele die Geburt Gottes, d.i. die Geburt von Freiheit, Wahrheit, Liebe stattfindet, die ewige Ureinheit und eint das Geistesleben aller Menschenseelen."[185]

Ein Schüler des soeben zitierten Interpreten formuliert wie folgt: „Eckehart schafft in dem Begriff der Gottheit ein Absolutes, das restlos Eins ist, aus dem es gar keine Beziehungen zu der Welt der Vielheiten herzuleiten gibt. Dieses absolute Sein, das zugleich Nichtsein ist, wird gefunden auf dem Wege fortschreitender Abstraktion aller Beziehungen."[186] „Gott wird erst in der Seele des Menschen, dort erhält er sein Leben, seine Gültigkeit und seinen Wert. In ihm sind Zeit und Ewigkeit gebunden, Raum und Unendlichkeit

---

gelassen und die Bedeutung der Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften, pp. 199–201, 228–229, 319–322, 379–380; E. Waldschütz, Denken und Erfahrung des Nichts bei Meister Eckhart, pp. 170–171; H. M. Enomiya-Lassalle, Zen und christliche Spiritualität, pp. 112–114; O. Spann, Gesamtausgabe, 18.3, 46, 156, 174–175, 188, 198–199, 251; einige weitere Studien zum Zusammenhang und Vergleich außereuropäischer Denksysteme mit dem Meister Eckharts sind verzeichnet in: N. Largier, Bibliographie zu Meister Eckhart, pp. 95–99, Nrn. 1001–1053.

[184] Cf. Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, pp. 510.23–27, 527.5–9.

[185] H. Schwarz, Fichte und wir, pp. 100–101.

[186] H. Finke, Meister Eckehart und Johann Gottlieb Fichte verglichen in ihren religiösen Vorstellungen, p. 51.

vereint. Ein Herz ohne Gedanken und ein Gedanke ohne Blut sind wertlos, – Gott ohne Mensch und Mensch ohne Gott sind ohne Leben, – „Nichts“ nennt es Eckehart. So wird Gott zu einer Wertgröße, nach der das Herz fragt und sehnt, die das Hirn beantworten hilft. … Das Herz kann nicht durch Gott als die erste Ursache, die logisch ausgedacht wird, befriedigt werden, ebenso wenig wie durch einen Gott, der menschheitsgültige Sittlichkeitsregeln gibt. Das Herz wird allein durch Gott, die unendliche, ergreifende Wertfülle befriedigt.“[187]

Und derselbe Autor zu J. G. Fichte: „Die einzige Aussage, die sich von Gott machen läßt, ist daß „Gott allein ist und außer ihm nichts“. (V/470) Diese Aussage ergibt einen „durchaus leeren, über Gottes inneres Wesen schlechthin keinen Aufschluß gebenden Begriff.“ Die Frage nach dem „Was“ des göttlichen Wesens, wird einzig durch das absolute Sein desselben beantwortet, diese Antwort aber ist allein ein negativer Wegweiser der Denkweise desselben, indem sie aussagt, wie Gott nicht zu denken ist, daß wir ihn nicht, wie wir dies mit anderen Gegenständen unseres Denkens tun, von etwas Vorhandenem ableiten können und sollen. „Dieser Begriff von Gott ist daher ein gehaltloser Schattenbegriff, und indem wir sagen: Gott ist, ist er eben für uns innerlich nichts, und wird gerade durch dieses Sagen selber zu nichts“ (V/470 f.).“[188]

“Nun aber tritt Gott, … ausser diesem leeren Schattenbegriffe, in seinem wirklichen, wahren und unmittelbaren Leben in uns ein; oder strenger ausgedrückt, wir selbst sind dieses sein unmittelbares Leben. … Immer verhüllet die

[187] H. Finke, Meister Eckehart und Johann Gottlieb Fichte verglichen in ihren religiösen Vorstellungen, p. 50.

[188] H. Finke, Meister Eckehart und Johann Gottlieb Fichte verglichen in ihren religiösen Vorstellungen, pp. 54–55.

Form uns das Wesen; immer verdeckt unser Sehen selbst uns den Gegenstand, und unser Auge selbst steht unserm Auge im Wege. – Ich sage dir, der du so klagest: erhebe dich nur in den Standpunct der Religion, und alle Hüllen schwinden; die Welt vergehet dir mit ihrem todten Princip, und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein, in ihrer ersten und ursprünglichsten Form, als Leben, als dein eigenes Leben, das du leben sollst und leben wirst."[189]

Man sollte sich ob dieser Textlage also keineswegs wundern, wenn Rudolf Otto bei seinem Vergleich der Mystik Eckharts und Śaṅkara's ein ganzes Kapitel hindurch Fichtes ›Anweisung zum seligen Leben‹ mit Begriffen und Gedanken des Ācārya verdeutlicht;[190] wohl aber über seine einseitige, die Vorurteile vieler westlicher Interpreten reproduzierende und antizipierende Beurteilung des Vedānta als, nennen wir es einmal »Ontostatik«, wo doch das Sein in dieser Lehre nicht den Gegenbegriff zum Nichts(ein) meint, die Ständigkeit und Ewigkeit nicht den Gegenbegriff zur Vergänglichkeit und Zeitlichkeit, die Nichtzweiheit nicht den zur Vielheit, sondern diese, mit weiteren, die Gegensatzpaare (*dvandva*) der durch Unterscheidungsvielfalt gekennzeichneten Vorstellungswelt unendlich überragen.

Was in den obigen Zitaten für Fichte und den Magister aus Hochheim in Anspruch genommen wurde, daß es sich bei den Lehren dieser beiden großen Denker nicht mehr um

---

[189] J. G. Fichte, Fichtes Werke, 5.471 (Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre.).

[190] Cf. R. Otto, West-östliche Mystik (2. Auflage), pp. 303–323: Fichte und das Advaita; auf Parallelen zwischen dem Vedānta und weiteren Denkern, und zwar Kant und Heidegger, weist W. McEvilly, Kant, Heidegger, and the Upaniṣads; zu Heidegger und Vedānta cf. auch das u.E. sehr problematische Essay: J. L. Mehta, Heidegger and Vedānta: Reflections on a Questionable Theme.

„Ontologismus“[191] des Transzendenz- oder Pan-Immanenztypus handle,[192] sondern um „axiologische Kosmologie“[193], welche bei Meister Eckhart in der Lehre der ‘Gottesgeburt in der Seele’ und dem ‘Durchbruch’ der Seele zur Gottheit ihren Mittelpunkt gefunden habe,[194] möchten wir fast auch für die in diesem Kapitel dargestellte indische Denkweise geltend machen, finden wir doch im von Hermann Schwarz unausgewiesenen Zitat aus dem ›Ṛg Veda 10.129‹, welches er, wie aufgezeigt, zur Verdeutlichung seines Arguments anführt,[195] diese Idee schon vorgedacht.

„Wie bei Eckhart, so ruht in den Upanishaden alles Betrachten und Empfinden des Weltdaseins auf dem einen mächtigen Fundament: auf dem Sichzusammenschließen jeglicher Existenz in der Einheit des göttlichen Wesens – in jener Allheit, die Eckhart „weder dies noch das“, „Nichts“ nennt, Yājñavalkya das „nein, nein“. Und weiter: wie Eckharts „ungeschaffenes Licht in der Seele“, das „Fünkchen“, so wohnt der Ātman der Upanishaden der Seele als innerster Mittelpunkt inne, in dem sich das Allwesen unmittelbar offenbart, der das Allwesen i s t. Jener Satz des christlichen Mystikers, daß mein Auge Gottes Auge und Gesicht ist, oder daß die

[191] Cf. H. Schwarz, Fichte und wir, p. 97.

[192] Cf. H. Schwarz, Fichte und wir, pp. 101–106.

[193] H. Schwarz, Fichte und wir, p. 103; cf. R. Puligandla, Mysticism, Reality, and Value, p. 101, ad axiologisch; cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.329; cf. R. S. Misra, Studies in Philosophy and Religion, p. 210: „The Mādhyamika may be said to be an absolutist in an axiological sense and not in the ontological sense.“ „Wert“ ist hier wohl nicht in der von A. Baruzzi, Die Zukunft der Freiheit, p. 69, zu Recht kritisch gegen „Gut“ abgesetzten Bedeutung aufzufassen, sondern im Sinne von *summum bonum*.

[194] Cf. Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 181.14.

[195] Cf. H. Schwarz, Fichte und wir, p. 100.

Seele und Gott nur e i n e Seligkeit, nur e i n Reich ist, könnte einer Upanishad angehören."[196]

Derjenige, der unsere Ausführungen jetzt immer noch verrückt findet, möge sich bitte, will er sich nicht gleich an die Originale selbst wenden, zunächst in der Schrift ›Kant und die altindische Philosophie‹ des bedeutenden Indologen Otto Franke kundig machen, aus welcher wir die in unserem jetzigen Zusammenhang entscheidende Passage zitieren: „Der Angelpunkt der ganzen Erscheinungswelt ist das Ich, das wahrnehmende Subjekt. Zuweilen ist der Ausdruck dafür ein materialistisch klingender, aber schwerlich gemeinter: „Herz" (*hṛd*). So Bṛhadāraṇyaka-Up. V,3: „Das Herz … das ist das All". Gewöhnlich aber jenes Wort, das im Zentrum der ganzen Upaniṣaden-Philosophie steht, das Wort *ātman* = „Selbst", „Seele", das den Schatten seiner späteren Bedeutung schon in den Ṛgveda wirft. … Kants vergleichbare Anschauung ist ja bekannt; speziell konstatiert er Kr. r. V. S. 120 ff. als das Etwas, das alle Erfahrung möglich macht, die einheitliche „transzendentale Apperzeption"."[197]

Dieses Forschungsergebnis wirft zudem Licht auf den Versuch, die indisch-vedische Konzeption des Weisheitsweges mit der Platon's zu vergleichen.[198] Man könnte mit einiger

---

[196] H. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, p. 198.

[197] O. Franke, Kant und die altindische Philosophie, p. 129.

[198] Cf. E. J. Urwick, The Platonic Quest; V. Vitsaxis, Platon and the Upanisads; P. Deussen, Vedanta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie; cf. H. Much, Buddha und wir, p. 5: „Und was lehrt das größte religiöse Genie Deutschlands, Meister Eckhart, anders, als was teils der veredelte Brahmanismus, teils der Buddhismus lehrt? Die Fäden von Lăozĭ zu Indien sind leicht zu verfolgen; und wer als Kenner indischer Weisheit Platon, zumal seinen Phaidon liest, findet darin keinen einzigen neuen Gedanken, nur eine geniale Umsetzung. Und endlich der Denker Kant und der Denker Buddha

Vorsicht geradezu behaupten, daß, wie Śaṅkara zum Veda steht, so Fichte zu Platon, und so die Paare wieder zueinander. „Fichte orientiert sich … an einer (Platonischen) Aufstiegsdialektik. … Im großen und ganzen .. steht sein Denktyp als ein platonischer dem Vedanta am nächsten."[199]

Als unbeeinflußten Zeugen dieser Zusammenhänge der Vorstellung vom Äußersten könnten wir H. M. Baumgartner aufrufen, der in seiner transzendentalphilosophisch gewendeten Auslegung des Platonischen *agathón* als „Soll" – wir erinnern uns an die Wert-Kosmologie Hermann Schwarz's, wobei „Wert" zu verstehen ist als das Erstrebenswerte im weitesten Sinne, und nicht innerhalb eines modernen polit-ökonomischen Horizonts[200] – die Vedānta-Problematik des Seins (*sat*) zur Sprache zu bringen scheint, wohl ohne überhaupt daran gedacht zu haben oder ein Bewußtsein davon zu besitzen.

„Die sogenannte Rückführung des Guten auf das Eine scheint .. zu besagen, das Gute habe, sofern es von der Mannigfaltigkeit her gedacht wird, immer den Charakter des Hen. Daß das Gute aber den Soll-Charakter der gesamten Wahrheit zum Ausdruck bringt, wird darin übergangen."[201] Zugleich bleibt bei Platon das Gute als Quasi-Urgrund, genau wie im Vedānta, im ontologischen Sinne, mitgedacht, indem es dem Erkennbaren nicht nur Erkennbarkeit, sondern auch Sein und Wesen (*tò eĩnai te kaì tèn ousían*) verleihe.[202]

---

gehen Hand in Hand, …"; cf. G. Thimme, Indische und deutsche Mystik, p. 117: „Schankara und Eckehart denken ähnlich wie Plato."

[199] Helmut Girndt, Brief an den Verfasser vom 21. 12. 1989.

[200] Cf. Aristoteles, Ethica ad Nicomachum 1094ª1 sqq. (Einführungssatz).

[201] H. M. Baumgartner, Von der Möglichkeit, das Agathon als Prinzip zu denken. Versuch einer transzendentalen Interpretation, p. 98.

[202] Cf. Platon, Politeia 508e–509b.

Übersetzen wir das Gute, das *agathón* bzw. *kalón* und *alēthḗs* ins Sanskrit, so dürfen wir rein semantisch betrachtet und gemäß dem scholastischen Gemeinplatz „*ens et bonum convertuntur*“[203] u.a. das Wort *sat* heranziehen: das Sein, das Gute, das Wahre; alle Konnotationen einzeln und zusammen.[204] Und dieses ist Eines allein ohne zweites; und ungeworden bzw. nichtseiend; und jenseits des gemeinten Seienden und Nichtseienden.[205] Wird diesem Tatbestand Platon mit seinem *epékeina tẽs ousías* (jenseits des Seins/Seienden) etwa nicht gerecht, oder mit seinen Verneinungen von Gegensatzpaaren des bedingt Seienden,[206] die wir später noch vorstellen werden, und indem alles Hypothetische, d.h. Begriffliche aufgehoben wird (*tàs 'upothéseis anairoũsa*)[207]

---

[203] Cf. Meister Eckhart, Die lateinischen Werke, 3.99.6[+2]): *unum enim, ens, verum, bonum convertuntur* (denn eins, seiend, wahr, gut sind austauschbar).

[204] Cf. A. K. Coomaraswamy, Time and Eternity, pp. 4–5; idem, Selected Papers, 2.77[41], 416[15], 422; für den Daoismus cf. folgende Feststellung von J. Sauter, Die altchinesische Metaphysik und ihre Verbundenheit mit der abendländischen, pp. 94–95: „So will auch L a o t s e mit diesem „Te“ ausdrücken, daß das höchste Wesen [Tao] nicht nur ein vernünftiges, sondern auch ein durch und durch sittliches ist, und eben dadurch, weil wir auch mit unserem Sein an ihm teilhaben, »für uns« ein verbindliches Sollen ist. … L a o t s e hat in seinem urtümlich metaphysischen Denken Sein und Sollen in ihrer ontischen Verbundenheit geschaut, und deshalb auch seine ganze Lebensweisheit in dem Buch vom „Tao-Te“ zusammengefaßt, …“.

[205] Cf. Taittirīya-Upaniṣad 2.4.1 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 26: *yato vāco nivartante | aprāpya manasā saha |* von wo Sprache und Denken zusammen zurückkehren, ohne etwas erreicht/erfaßt zu haben; cf. die schöne Verdeutlichung des Guten auf zwei Niveaus in der indischen Tradition durch: B. K. Matilal, The Logical Illumination of Indian Mysticism, p. 26.

[206] Cf. Platon, Symposion 211a–b.

[207] Platon, Politeia 533c; cf. o.c. 511b; ad hypothetisch cf. E. J.

durch die dialektische Methode, um so zur *archḗ*, zum Grund und Prinzip zu gelangen,[208] genau wie im Vedānta, in dem dieses Verfahren *adhyāropa-apavāda*[209] (Aufhebung der Überlagerungen) genannt wurde, eine gnoseologische Weiterentwicklung sozusagen des »*neti, neti*«[210], des Doppelneins der früheren Upanischade?

„Like the Vedantins, he rises above theology when he draws near to "the very goal of the really knowable universe", to "that which actually transcends real existence", to that which neither he can describe nor we understand. His Ultimate is the Ultimate of the Vedas: the Unmanifest, the Unqualified, beyond Being and beyond Not-being, "not form ($-\lambda_1$), nor the unformed ($-\lambda_2$) – yet both (λ_3) and more (λ_4)", "ineffable, invisible, by word and thought uncompassed."“[211]

Urwick, The Platonic Quest, p. 154; T. McEvilley, Early Greek Philosophy and Mādhyamika, pp. 151–152; R. G. Collingwood, An Essay on Philosophical Method, pp. 156 sqq..

[208] Was in unserem Kapitel 10a genau expliziert wird; cf. H.-J. Schüring, Studie zur Philosophie von Francis Herbert Bradley, pp. 120–121: „Der von allen sinnlichen Elementen abgezogene Begriff scheint Denkern wie Platon, Kant, Schelling und Bradley dem Höchsten, das als seiend gedacht, aber nicht begrifflich erkannt werden kann, dem, was er zur Anzeige bringt, selbst unangemessen zu erscheinen. Bei diesen Denkern wird die Wahrheit entweder zu einem unerkennbaren Grund aller Erkenntnisse, das heißt: Sie verstummt für menschliche Organe überhaupt, oder sie wird zu einem Geheimnis für Eingeweihte und Künstler von besonderen Gnaden.“

[209] Cf. Śaṅkara, Gītā-Bhāṣya 13.13 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 6.384.

[210] Ad »*neti, neti*«, Jñāna-Yoga, Pythagoreische Wissenschaften, Platonische Dialektik und Sokratische Hebammenkunst cf. E. J. Urwick, The Platonic Quest, pp. 162–164.

[211] E. J. Urwick, The Platonic Quest, p. 158; cf. V. Vitsaxis, Plato and the Upanisads, pp. 38–42, 49–55; Vergleichbares in Sachen Platon formuliert: H. M. Baumgartner, Von der Möglichkeit, das Agathon als Prinzip zu denken. Versuch einer transzendentalen Interpretation, p. 96.

„The virtual identity of Indian and Socratic-Platonic philosophy is of far greater significance than the problem as more often discussed in connection with Plotinus.“[212]

Versteift man sich nicht darauf, Mystik als einen Begriff anzusehen, der nur innerhalb der christlichen Tradition sinnvoll gebraucht werden darf, oder innerhalb theistischer Traditionen,[213] dann kann man vielleicht verstehen, warum Platon immer wieder, von den sogenannten Neoplatonikern angefangen, über die christlichen Mystiker, bis in die Auslegungen moderner Gelehrter hinein, für so etwas wie mystische Intuition bzw. Mystik in Anspruch genommen werden konnte. So nannte ihn Ioannes Saresberiensis einen „symmystes veri“[214]. Bei W. R. Inge ist er „der Vater der Europäischen Mystik“[215]. Lassen wir den rationalen und mystischen Aspekt von einem Kenner der Materie zusammenführen:

„Sowohl der Charakter der ‘Abbildhaftigkeit’ als auch die prinzipielle Spannung, die den Logos erst ermöglicht, läßt deutlich erkennen, daß das philosophische ‘Nichtwissen’ des Sokrates in bestimmter Weise bis in die systematische Lehre Platons hereinreicht. Die ‘Aporie’ des menschlichen Wissens wird hier nicht etwa einfach aufgehoben, sondern in ihrer

---

[212] A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.65[51].

[213] Zu den universalen Momenten der Mystik cf. G. Scholem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, pp. 15–18; idem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, pp. 6–7.

[214] Apud R. Klibansky, Plato’s Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance, Motto, ohne Paginierung.

[215] R. W. Inge, Christian Mysticism, p. 78; cf. J. Wahl, Traité de métaphysique, p. 706; idem, Étude sur le Parménide de Platon, pp. 43, 88; J. N. Findlay, Plato. The Written and Unwritten Doctrines, p. 240; S. Radhakrishnan, Eastern Religions and Western Thought, p. 144; A. Schopenhauer, Der handschriftliche Nachlaß 3.35 # 95; kritisch: P. E. More, Hellenistic Philosophies, pp. 356–370, 186[Fn.]; contra: A. Graeser, «Jenseits von Sein», pp. 76–77.

grundsätzlichen Notwendigkeit erst eigentlich sichtbar gemacht. Eine Unzulänglichkeit zeigt sich hier nicht nur darin, daß das ethische Wissen, das wahrhaft 'Gute' nicht lehrhaft mitgeteilt werden kann; vielmehr wird darüber hinaus erkennbar, daß gerade die konsequente und vollständige Systematisierung letzten Endes eine wesensmäßige *Defizienz des im Logos erreichbaren Wissens* nicht zu überwinden vermag."[216] „… die Erkenntnis der Seinsprinzipien *an sich* ist dem Logos entzogen und einer intuitiv-'mystischen' Erfahrung vorbehalten. Zwischen dieser höchsten Einsicht und dem in den Dialogen Dargestellten ist nun aber, als systematisch vermittelnde Instanz, die mündliche Lehre zu denken, die zu jener unmittelbaren 'Synopsis' hinführt und andererseits über die Prinzipienschau so genau wie möglich Rechenschaft gibt."[217] Ob der Praxis, das Soll[218] in ein Ist überzuführen, mag es im Westen und Osten unterschiedliche, unterschiedlich sichere, unterschiedlich weite Wege gegeben haben, das ist unumwunden zuzugestehen. An die Erreichung dieses Ziels denkt im Westen heute keiner mehr; ja nicht einmal an die Existenz

[216] K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre, p. 10.

[217] K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre, p. 5.

[218] Cf. Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 2.4.5 (mit Śaṅkara, Brahma-Sūtra-Bhāṣya 3.2.21 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 7.594–595); 3.5.1; 4.4.22; Muṇḍaka-Upaniṣad 3.1.9; 3.2.3; etc.; der Anlaß des Sollensanspruchs liegt freilich im Aspekt des Höchsten als Gesetz (*dharma*); dies dürfte für den Buddhismus fast noch mehr als für die Veda-Orthodoxie gelten; J. G. Fichte, Fichtes Werke, 5.500–506 (Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre.), zeichnet seinen zweiten von fünf Standpuncten der Weltansicht, in dem der Mensch selbst Gesetz, unbedingtes Soll, kategorischer Imperativ sei, und in dem sich die Denkart des Stoicismus ausspreche, fast im Stile des Buddhismus; zum Stoizismus als Weisheitsideal cf. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B597/A569.

oder die Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit der Landkarten des Geistigen, auf denen diese Wege verzeichnet sein könnten.

Einem modernen Autor, der festhält, daß man „den Kerngedanken Platons“ verfehle, „wollte man unter »*epekeina*« die idealistische Bodenlosigkeit im Sinne des Gegenüber des Diesseits verstehen“[219], müssen wir dreifach antworten. Zum ersten wollen wir ihm ganz allgemein der Sache nach recht geben: das Gegenüber des Diesseits im roh entitativen Verständnis ist von Platon sicher nicht intendiert worden. Zum zweiten aber kann die „Bodenlosigkeit“, die sich in diesem Argument qua *anupótheton* anzeigt, nicht wegdiskutiert werden. Was ist denn jenseits des Seins, Seienden oder Wesenhaften? Doch das Un-wesenhafte, Nichtseiende, nichts, oder? Die neuplatonischen Geistesriesen, heidnisch wie christlich, haben das, indem sie den Winken des Meisters mit eiserner Logik folgten, bekundet, verliehen sie dem Höchsten oder Tiefsten eben das Prädikat „unseiend“ (*mè ón*), gar das des „Nichts“ (*tò oudén*)[220]. Und die sogenannten Idealisten, insbesondere die Deutschen als Erben dieser Tradition, taten nichts anderes, was noch Gegenstand unserer Betrachtungen sein wird. Insofern ist zum dritten die Unterstellung einer idealistischen „Bodenlosigkeit im Sinne des Gegenüber des Diesseits“ im Einzelfalle zu prüfen und – oft genug wohl – zurückzuweisen. Unsere Abhandlung zeigt ja den Sinn der

[219] Lee Jin-Woo, Macht und Vernunft im politischen Denken Machiavellis, p. 49.

[220] Für Plotin, Proklos und Damaskios cf. É. Bréhier, L’idée du néant et le problème de l’origine radicale dans le Néoplatonisme Grec, pp. 451–453, 459–461, 470–475; J. Combès, Damascius et les hypothèses négatives du Parménide, pp. 203–210; idem, Négativité et procession des principes chez Damascius, pp. 124–127; für Dionysios Areopagita cf. R. W. Inge, Christian Mysticism, pp. 95, 98, 106.

Bodenlosigkeit und kritisiert die Vernunftanmaßungen, die sich mitunter im Gefolge dieser Kategorie einstellen.

Seit den Zeiten der frühesten Upanischaden wird in Indien über die gesamte orthodoxe Überlieferung verstreut der Sinn derartiger Spekulationen um die letzten Dinge und das Äußerste als vom Schweigen (*mauna*) her und auf es zu entworfen festgehalten, ja es finden sich sogar Stellen, die im Grunde die Exaktheit des Madhyamaka vorwegnehmen. *etaṃ vai tamātmānaṃ viditvā brāhmaṇāḥ putraiṣaṇāyāśca vittaiṣaṇāyāśca lokaiṣaṇāyāśca vyutthāyātha bhikṣācaryaṃ caranti … -tasmād brāhmaṇaḥ pāṇḍityaṃ nirvidya bālyena tiṣṭhāsedbālyaṃ ca pāṇḍityaṃ ca nirvidyātha muniramaunaṃ ca maunaṃ ca nirvidyātha brāhmaṇaḥ sa brāhmaṇaḥ kena syādyena syāttenedṛśa evāto'nyadārtaṃ |*[221]: „Wahrlich, nachdem sie dieses Selbst (*etaṃ vai tam-ātmānaṃ*) erkannt haben (*viditvā*), nachdem die Brahmanen (*brāhmaṇāḥ*) sowohl (*ca*) vom Verlangen nach Nachkommen (*putra-eṣaṇāyāś-*) als auch (*ca*) vom Verlangen nach Besitz (*vitta-eṣaṇāyāś-*) wie (*ca*) vom Verlangen nach der Welt (*loka-eṣaṇāyāś-*) Abstand genommen haben (*vyutthāya*), wandern (*caranti*) sie nun (*atha*) als Bettler umher (*bhikṣācaryaṃ*) … ; daher (*tasmād-*) dürfte der Brahmane (*brāhmaṇaḥ*), der die Gelehrsamkeit (*pāṇḍityaṃ*) verlernt hat (*nirvidya*), in kindlicher Einfalt (*bālyena*) weilen wollen (*tiṣṭhāsed-*). Sowohl (*ca*) kindliche Einfalt (*bālyaṃ*) als auch (*ca*) Gelehrsamkeit

[221] Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad 3.5.1 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 104 (Text leicht korrigiert nach ⟨ed./tr.⟩ S. Madhavananda, The Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad, p. 330); cf. A. K. Coomaraswamy, Selected Papers, 2.202–203; S. Madhavananda ⟨tr.⟩, The Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad, pp. 331, 340–341, gibt zwar den richtigen Originaltext, übersetzt aber nach der Exegese Śaṅkara's, dessen Text statt richtig „*bālya*" (Kindlichkeit, Kindischheit, kindliche Naivität oder Einfalt) „*balya*" gelautet haben muß, was kräftig, kraft-, machtvoll, Kraft spendend heißt.

(*pāṇḍityaṃ*) gänzlich verlernt habend (*nirvidya-atha*)[222], ist er Schweigender (*munir-*); sowohl (*ca*) Nichtschweigen (*amaunaṃ*) wie (*ca*) Schweigen (*maunaṃ*) gänzlich verlernt habend, (*nirvidya-atha*) ist er Erleuchteter/Brahmane (*brāhmaṇaḥ*); dieser (*sa-*) Erleuchtete/Brahmane (*brāhmaṇaḥ*): wodurch (*kena*) mag er [ein solcher] sein (*syād-*)? Dadurch (*tena*), wodurch (*yena*) er eben (*eva*) ein solcher (*īdṛśa-*) sein mag (*syāt*); anderes als dies ist leidvoll (*ato-'nyad-ārtaṃ*)."

Soheit (*tathatā*) jenseits von Schweigen und Nichtschweigen, Gelehrsamkeit und kindlicher Naivität:[223] kann man sich

---

[222] Wörtlich: ungelehrt, ungebildet.

[223] Zur Einfalt (*nēpiéē*) cf. Mt 11.25; Lk 10.21: *nḗpioi*; 1 Kor. 1.18–29: *moría*; Jesus (Mt 5.3) preist die „Armen im Geiste" selig (*Makárioi 'oi ptōchoì tṑj pneúmati*); zum christlichen Armutsideal M. Heinrichs, Synderesis und Apatheia. Ein Beitrag zur Theologie Bonaventuras im östlichen Raum, pp. 690–691: „Neben die äußere Bedürfnislosigkeit im Abtun des Begehrens nach den Dingen tritt die innere Losschälung und die Leere von sich selbst im eigenen Herzen, die sich nicht zuschreibt, was Gott allein gehört. Von hier aus wird auch die Armut ein ebenso umfasssender Begriff wie die Apatheia. … Armut und Leere liegen hier so nahe zusammen, daß auch im Buddhismus, Konfuzianismus und Taoismus die gegenseitigen Beziehungen deutlich werden." Zu Apathie und Nichthandeln (*wú wéi*) cf. o.c., pp. 656–665; nach Dorotheos von Gaza, Sentenzen 12, § 202 (Patrologia Graeca, 88. 1809C); idem, Brief 2, § 187 (PG 88.1804B) ≙ ⟨edd./trr.⟩ L. Regnault / J. de Préville, pp. 528/529; pp. 502/503, tut der Mensch ohne Eigenwillen immer das, was er will, weil er nicht will, daß die Dinge so sind/werden, wie er sie will, sondern weil er sie so will, wie sie sind/werden; auf diese Weise befinde er sich nicht in der Gefangenschaft der Anhänglichkeit (*mḕ échōn prospátheian*), und aus der Gelassenheit (*ek tẽs aprospatheías*) komme er zur Apathie (*apátheian*), cf. idem, Didaskaliai 1, § 20 (PG 88.1636D) ≙ ⟨edd./trr.⟩ L. Regnault / J. de Préville, pp. 178/179; nach Anm. 2 der Herausgeber, o.c., pp. 502²–503, ist diese Einsicht vom Wollen der Dinge wie sie sind, werden oder geschehen auf Epiktetos, Enchiridion 8, zurückzuführen; zum „*sans nul pourquoy*" (ohne jegliches Warum) cf. Marguerite Porete, Le mirouer des simples ames 81, 91, 135 ≙ ⟨ed.⟩ R. Guarnieri, pp. 230.26/232.27, 258.19–20, 396.12; im mittelalterlichen geistlichen Lied mit dem Titel

näher an die *catuṣkoṭikā* Nāgārjuna's annähern,[224] welche durch das Tor des bestrittenen vierten Extrems (*anta*) dem Erwachten den Rückstieg aus der hilflosen Verstummung in den Kreis, nein, das Viereck des Sprechens, Lehrens und Nennens offen hält? Doch wer nähert sich hier wem?

›Granum sinapis‹, das wahrscheinlich Meister Eckhart zuzuschreiben ist, werden wir in Strophe 7 aufgefordert, wie ein Kind, taub/einfältig/leer und blind zu werden, das eigene Etwas [Ich] zu nichts werden und alles Etwas, alles Nichts sein zu lassen, cf. Anonymus (Meister Eckhart), Granum sinapis 7: „*Wirt als ein kint / wirt toup, wirt blint! / dîn selbes icht / mûz werden nicht, / al icht, al nicht trîb uber hôr!*" Meister Eckhart charakterisiert den armen Menschen in seiner Predigt ›Beati pauperes spiritu‹ folgendermaßen: „d*az ist ein arm mensche, der niht enwil und niht enweiz und niht enhât.*" (Meister Eckhart, Die deutschen Werke, 2.488.5–6 ≅ ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 280.24–25) Er ist der Mensch in seiner „*êrsten sache, dô enhâte ich keinen got, und dô was ich sache mîn selbes; … dô enwas got niht ‚got', mêr: er was, daz er was.*" (idem, Die deutschen Werke, 2.492.3–4; 9 ≅ ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 281.20–21; 27) Das Wirken Gottes und des Gerechten „*sunder warumbe*" und das Leben „*âne warumbe*" bei Meister Eckhart, ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, pp. 146.16–24; 66.17–25; 34.37–40; 189.16–21; 191.40–192.2; 232.40–233.3, könnte man durchaus »Soheit« nennen; cf. idem, Die deutschen Werke, 1.92.3–6 ≅ ⟨ed.⟩ F. Pfeiffer, p. 66.22–25: „S*wer nû vrâgete einen wârhaften menschen, der dâ würket ûz eigenem grunde: war umbe würkest dû dîniu werk? solte er rehte antwürten, er spræche niht anders dan: ich würke dar umbe daz ich würke.*" Mit diesem »ohne warum« ist für den japanischen Gelehrten S. Ueda, Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit, pp. 153–168, eine Entsprechung zum Zen gegeben, wenn auch nur hinsichtlich der 'sogenannten negativen Theologie'; cf. A. Silesius, Cherubinischer Wandersmann 1.289–293; M. Heideggers eher verdunkelnde Auslegung des ersten dieser Verse: M. Heidegger, Der Satz vom Grund, pp. 68–74; Ueda's und Heideggers Interpretationen veranlaßten J. D. Caputo, The Mystical Element in Heidegger's Thought, p. 212, dazu, von der „proximity of Eckhart and Zen" und der „proximity of Heidegger and Zen" zu sprechen; zum reinen Thun, das nichts außer sich kennt, will oder begehrt, und in etwa dem Karma-Yoga-Prinzip der Bhagavad-Gītā entspricht, cf. J. G. Fichte, Fichtes

7e Die *quinta essentia* (*pañcama-koṭi-mātra*) Śrī Harṣa's

Vergißt man die quasi-transzendentale Rückbindung der für die weltlichen Vollzüge unumgänglichen metaphysischen Setzungen, dann kann die Betonung der vierten Kante, wie sie so typisch ist für den Vedānta, ganz perfide die Notwendigkeit des existentiellen Einholens und Erlangens des auf diese Weise angedeuteten Ziels des Weisheitsweges verstellen. Den Gipfelpunkt des Feinsinns einer expliziten, doch nur noch uneigentlich objektivierenden Festschreibung des durch Abweisung der Lemmata sich Ankündigenden ist jedoch die Kategorie des „Bereichs der fünften Kante" (*pañcama-koṭi-mātra*) durch den mittelalterlichen indischen Denker und Dichter des 12. Jahrhunderts, Śrī Harṣa.[225]

prāpta prayacchati na pakṣacatuṣṭaye tāṃ tallābhaśaṃsini na pañcamakoṭimātre | śraddhāṃ dadhe niṣadharāḍvimatau matānāmadvaitatattva iva satyatare'pi lokaḥ ‖[226]: „Just as in the presence of a diversity of doctrines, people do not believe in the truth of monism (*advaita-tattva*), the fifth alternative (*pañcama-koṭi-mātre*), though truer (*satyatare'pi*); four other theories (*pakṣa-catuṣṭaye*), wishing to win this (faith), being engaged

---

Werke, 5.474–475 (Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre.).

[224] Kritisch dazu: P. T. Raju, Structural Depths of Indian Thought, pp. 184–185.

[225] Śrī Harṣa, Naiṣadhīyacharitam 13.35, ⟨ed.⟩ D. S. Shastri 2.275 ≙ ⟨tr.⟩ K. K. Handiqui, Naiṣadhacarita of Śrīharṣa 13.36, p. 201.

[226] Śrī Harṣa, Naiṣadhīyacharitam 13.35, ⟨ed.⟩ D. S. Shastri 2.275 ≙ ⟨tr.⟩ K. K. Handiqui, Naiṣadhacarita of Śrīharṣa 13.36, p. 201; vgl. auch den Kommentar von K. K. Handiqui, o.c., pp. 529–535.

in preventing such a belief (in monism) from gaining ground".[227] Was bei Śaṅkara schon angelegt ist, wird nun deutlich ausgesprochen. „Since the Brahman is not the world and since the world is given as the four-cornered negation, the Brahman is the negation of the four-cornered negation, and is therefore, a fifth kind of negation. The Advaitins were thus led, in their logic, to develop an intricate theory of negations and negations of negations."[228]

Die Bezeichnung „fünfte Art" geht wohl auf Vimuktātman (10. Jh.) zurück.[229] Er nennt den Zustand „des Überganges von der Unerlöstheit zur Erlösung[,] die Seinsstufe der „Beseitigung der Unwissenheit", und findet, daß dieser Zustand weder seiend ($-\lambda_1$), noch nichtseiend ($-\lambda_2$), noch beides zugleich ($-\lambda_3$), noch keines von beiden ($-\lambda_4$) sei; für diesen Seinsgrad haben dann Spätere den Terminus *Die fünfte Art* eingeführt."[230] Es handelt sich um den fünften

[227] Śrī Harṣa, Naiṣadhīyacharitam 13.36; aufgrund des enorm schwierigen Texts, der selbst für Spezialisten nur schwer zu übersetzen ist, verlassen ich mich auf die Übertragung von K. K. Handiqui, Naiṣadhacarita of Śrīharṣa, p. 201 (unsere Klammertermini aus dem Original); *advaita-tattva*: Wahrheit, Prinzip der Nichtzweiheit; *pakṣacatuṣṭaye*: wo die vier Lemmata/Schlüsse/Thesen sind.

[228] P. T. Raju, Indian Idealism and Modern Challenges, p. 93.

[229] Von einer „fünften Art" spricht auch Ānandabodhācārya im Anschluß, allerdings, an Vimuktātman, cf. P. T. Raju, Idealistic Thought of India, p. 110$^{+Fn.}$; P. Hacker, Die Lehre von den Realitätsgraden im Advaita-Vedânta, p. 286, nennt als „Erfinder dieses schwindelerregenden Begriffes" Vimuktātman, präzisierend im Nachsatz aber „Spätere"; idem, Die Idee der Person im Denken von Vedānta-Philosophen, p. 43, wird der Spätere genannt, nämlich Ānandabodha.

[230] P. Hacker, Die Lehre von den Realitätsgraden im Advaita-Vedânta, p. 286; cf. idem, Die Idee der Person im Denken von Vedānta-Philosophen, p. 43; T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 161[1].

Realitätsgrad, „*pañcama-prakāra*, d.h. *die fünfte Art*“[231], die *quinta essentia* also. Man sieht, daß die Inder in der Hinführung zu einem unter den Seienden nicht Vorfindlichen kaum weniger Phantasie bewiesen haben als die Platoniker, Gnostiker und deren christliche Erben. Paul Hacker nennt die Idee eine „Kuriosität“, den Begriff ‘schwindelerregend’[232]; wir eher er-staunlich, und weisen auf den großen Seinsdenker Martin Heidegger, der in dieser Kunst der Sprachalchimie alles bisher Dagewesene in den Schatten stellt.

In Śrī Harṣa’s Advaita Vedānta spielt unzweideutig die Anerkennung der buddhistischen Methodik eine Rolle, ja die Gleichstellung der Essenz, der Quintessenz der Buddha-Doktrin mit der vedāntischen Zweiheitslosigkeitslehre: „Śrīharṣa, the foremost dialectician of the school of Śaṅkara, borrows largely from Nāgārjuna, and this fact has been recognized and acknowledged by almost all the Advaita scholars.“[233] „Śrīharṣa was an original thinker of the Vedānta school. He had the boldness to claim – and he made good his claim – that as far as philosophical method is concerned there exists very little difference between a Mādhyamika and a Advaita-Vedāntin, or even between a mystic and a Cārvāka nihilist.“[234]

mādhyamikā-ādi-vāg-vyavahārāṇām svarūpa-apalāpo na śakyata iti |[235]: „die Verbergung/Bestreitung des Wesens des

[231] P. Hacker, Die Lehre von den Realitätsgraden im Advaita-Vedânta, p. 286.

[232] Cf. P. Hacker, Die Lehre von den Realitätsgraden im Advaita-Vedânta, p. 286.

[233] P. T. Raju, Idealistic Thought of India, p. 243.

[234] B. K. Matilal, The Logical Illumination of Indian Mysticism, p. 19.

[235] Śrī Harṣa, Khaṇḍanakhaṇḍkhādya, ⟨Chowkhamba Ed.⟩ p. 27; cf. o.c., pp. 125, 229–230 ≙ ⟨tr.⟩ G. Jhā, 1.7, 1.40, 1.80; cf. T. Stcherbatky,

Sprachgebrauchs der Mādhyamika's etc. ist nicht möglich". In einem Vers des ›Naiṣadhacarita‹ des großen Kavi (Poieten), einer Euloge des Buddha, lesen wir dementsprechend: *ekacittatatiradvayavādinna trayīparicito'tha buddhastvam | pāhi māṃ vidhutakoṭicatuṣkaḥ …* ‖[236]: „Thou exponent of monistic being (*advayavādin*)[237], the stream of consciousness is the only reality for thee (*eka-citta-tatir-*). Thou art wise (*buddhas-tvam*), even without being learned in the three Vedas (*na trayī-paricito'tha*). Thou didst reject the four categories of existence (*vidhuta-koṭi-catuṣkaḥ*). … Do thou protect me (*pāhi māṃ*)!"[238]

Ob Professor Hacker mit seiner Anspielung auf „eine alte buddhistische Parallele"[239] im Zusammenhang mit der fünften Art den Mittelweg des kanonischen Buddhismus meint, wissen wir nicht;[240] wir wissen auch nicht, wie E. A. Burtt die

---

Buddhist Logic, 1.22; 1.52.

[236] Śrī Harṣa, Naiṣadhīyacharitam 21.1, ⟨ed.⟩ D. S. Shastri 2.1170 ≙ K. K. Handiqui, Naiṣadhacarita of Śrīharṣa, Vers 13.88, p. 319.

[237] Wörtlich: Vertreter der Lehre von den nicht-zwei (*anta-s*/Extremen) von *sat* (Sein) und *asat* (Nichtsein); zum (m.E. überbetonten) Unterschied zwischen *advaita* und *advaya* cf. H. N. Chatterjee, Introduction into: Nāgārjuna, Mūlamadhyamakakārikā 1.XXII; T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism, pp. 217–218; R. Pandeya, Indian Studies in Philosophy, pp. 80–81; V. Bhattacharya, The Āgamaśāstra of Gauḍapāda, pp. 102–104; Unterscheidung nicht berücksichtigt bei H. Girndt, Mādhyamaka, p. 119.

[238] Śrī Harṣa, Naiṣadhīyacharitam 21.1, ⟨ed.⟩ D. S. Shastri 2.1170, in der Übersetzung von: K. K. Handiqui, Naiṣadhacarita of Śrīharṣa 13.88, p. 319; cf. K. K. Handiqui, o.c., pp. 533–534; unsere Klammertermini des Originals.

[239] P. Hacker, Die Lehre von den Realitätsgraden im Advaita-Vedânta, p. 286.

[240] Auch der namhafte Buddhologe Professor Chr. Lindtner (Kopenhagen) konnte hier nicht mit einer expliziten Textstelle aushelfen, wie er in seinem Anwortschreiben vom 25. 11. 1991 auf meine Anfrage

Beziehungen zwischen dem Śūnyavāda, dem Advaita und der von ihm postulierten „fifth possibility … of a super-rational intuition“[241] beschreiben würde. Sicher ist jedoch, daß „The rejection of the Koṭis is thus common to the Mādhyamikas and the Advaita Vedāntins.“[242] Wenigstens einigen letzterer. Wir halten es jedoch für einigermaßen erläuterungsbedürftig, ja gegen die allgemeine Diktion des Mittelwegs, den Zustand folgend der Beruhigung der Begriffs- bzw. Vorstellungsdiffusion (*prapañcopaśama*)[243] als „so-called fifth moment“[244] thetisch zu fixieren.[245] „However this moment is not found

---

mitteilte, obwohl er zugestand, daß man die „fünfte Möglichkeit“ leicht aus den buddhistischen Texten konstruieren könnte.

[241] E. A. Burtt, What Can Western Philosophy Learn from India?, p. 205.

[242] K. K. Handiqui ⟨tr.⟩, Naiṣadhacarita of Śrīharṣa, p. 531.

[243] Von H. Narain, Śūnyavāda: A Reinterpretation, p. 332, mit „the inexpressible“ übersetzt; auch dies widerspricht der Tendenz des Meisters und einiger seiner Jünger, keinen Rest eines ontologisch Faß- und Greifbaren, und sei es des Unbegreiflichen, keinen Rest des Verborgenen, worauf man sich wie auf einer Krücke stützen könnte, übrigzulassen, auch wenn die Relativierungen, die wir diesbezüglich im Kapitel 5cα vorgebracht haben, unbedingte Gültigkeit behalten.

[244] H. Narain, Śūnyavāda: A Reinterpretation, p. 332.

[245] Cf. N. Dutt, Mahāyāna Buddhism, pp. 244–245: „*Śānta* and *śiva* are the two terms which find place in Nāgārjuna's conception of the Reality; hence it would be assuming to much to find in his conception a full fledged Vedāntic Brahman – an all-pervading 'I' which Buddha categorically denies.“ Zur Korrektur und Einschränkung des letzten Halbsatzes der Leugnung des *ātman*/*brahman* durch Buddha cf. A. K. Coomaraswamy, Hinduism and Buddhism, pp. 56–63, 72–74; idem, Selected Papers, 2.101[28]; idem, The Reinterpretation of Buddhism; idem, Rebirth and Omniscience in Pāli Buddhism, pp. 25–31; E. Conze, Buddhist Thought in India, pp. 36–39; idem, Buddhist Studies 1934–1972, [1.] 241–242; G. Grimm, Die Wissenschaft des Buddhismus, pp. 35–49; V. Bhattacharya, The Basic Conception of Buddhism,

mentioned as such in Mādhyamika literature. This is our innovation offered here to facilitate the understanding of the Mādhyamika standpoint."[246] Schon! Doch hat dies beim eben zitierten Autor selbst überhaupt nicht gefruchtet; er hält sich eisern an sein Vorurteil, daß der Śūnyavāda purer Nihilismus in Verkleidung sei.[247]

Insgesamt dürfte hier die größtmögliche Annäherung an die Philosophie der *catuṣkoṭi*, wie sie die Mittelwegbuddhisten praktizieren, vorliegen – wen wundert es, kennt er nur die historischen Bezüge! Vielleicht darf man sogar so weit gehen, die kategoriale Grundstruktur beider Lehren, und nur diese, als verschiedene Emphasen und Perspektiven ein und desselben Sachverhalts anzusprechen. „Schließlich scheint der Unterschied zwischen den Upaniṣads und dem Buddhismus nichts als ein Unterschied der Betonung zu sein."[248] „.. the general tendency of the Buddhistic philosophers, like that of the empirical philosophers of Europe, is analytical; while that of the Advaita is rather rationalistic … on the other hand, critical, and his method is transcendental like Kant's."[249] „The Vedāntic explanation is a more objective philosophical view. The Buddhist interpretation is more accurately a phenomenological description."[250] Tatsächlich?

---

pp. 46–95; K. Bhattacharya, L'*ātman-brahman* dans le Bouddhisme ancien; H. Nakamura, The Problem of Self in Buddhist Philosophy.

[246] H. Narain, Śūnyavāda: A Reinterpretation, p. 332.

[247] Cf. H. Narain, Śūnyavāda: A Reinterpretation, pp. 311–313, 318–319, 333.

[248] K. Bhattacharya, L'*ātman-brahman* dans le Bouddhisme ancien, p. 140.

[249] P. T. Raju, The Buddhistic and the Advaita View-Points, p. 263.

[250] D. Loy, Enlightenment in Buddhism and Advaita Vedānta: Are Nirvāṇa and Mokṣa the Same?, p. 73; cf. idem, Nonduality, pp. 212–213,

Fast genauso hat ein moderner indischer Philosoph den Unterschied zwischen der indischen und der europäischen Denktradition festgehalten: phänomenologisch versus metaphysisch.[251] Analog nennt ein europäischer Gegenwartsgelehrter, um hier ein okzidentales Pendant anzugeben, den Unterschied zwischen der herkömmlichen (idealistischen) Philosophie und der Schopenhauers „Deduktion und Konstruktion der Wirklichkeit" versus „phänomenologisch-hermeneutisches Weltverstehen".[252]

237–238; idem, The Paradox of Causality in Mādhyamika, pp. 71–72.

[251] Cf. R. Puligandla, An Analytical Interpretation of Śaṃkara's Philosophy (unveröffentlicht), p. 6.

[252] H. P. Balmer, Bedürfnisartikulation. Schopenhauers antitheistische Gegenrechnung, p. 217; cf. o.c., p. 218.

7f Argument- gleich Streitlosigkeit?

evamanyonyaviruddhatvāt saṃsārakāraṇāni rāgadveṣadoṣāspadāni prāvādukānāṃ darśanāni | ato mithyādarśanāni tānīti tadyuktibhireva darśayitvā catuṣkoṭivarjitatvāt rāgādidoṣānāspadaṃ svabhāvaśāntamadvaitadarśanameva samyagdarśanamityupasaṃhṛtam |[253]: „So (*evam-*) sind die [vier] Anschauungen (*darśanāni*) der Disputierer (*prāvādukānāṃ*) wegen des Streits (*viruddha-tvāt-*) untereinander (*anyonya-*) Ursachen (*kāraṇāni*) des Kreisens (in) der Wandelwelt (*saṃsāra-*), Basen (*āspadāni*) für Fehler (*doṣa-*) wie Leidenschaft (*rāga-*) und Zwist (*dveṣa-*). Daher (*ato-*) sind diese (*tāni-*) Ansichten (*darśanāni*) eben (*iti*) falsch (*mithyā*). Dies mit Hilfe jener (*tad-*) Logiken (*yuktibhir-*) [der Disputierer] selbst (*eva*) erkannt habend (*darśayitvā*) ist als die richtige (*samyag-*) Lehre (*darśanam-*) folglich (*ity-*) – dadurch, daß sie, der *catuṣkoṭi* entledigt (*catuṣkoṭi-varjita-tvād-*), nicht Stätte (*anāspadaṃ*) des Fehlers (*doṣa-*) wie Haften usw. (*rāga-ādi-*) [ist] – die an sich (*svabhāva-*) stille/friedliche (*śāntam-*) Sicht (*darṣanam-*) der Nichtzweiheit (*advaita-*) allein (*eva*) gefaßt (*upasaṃhṛtam*)."

Dieser Zielpunkt klingt uns schon von Sañjaya dem Streitlosen her vertraut; der Buddhismus lehrt nichts anderes. Er wird herbeigeführt durch Übergänglichkeit, ein Durchgehen

---

[253] Śaṅkara, Gauḍapāda-Kārikā-Bhāṣya 4.87 ≙ ⟨ed.⟩ H. R. Bhagavat, Works of Shankaracharya 2.1.492 ≅ ⟨Samata Ed.⟩ 8.530 (dort statt Plural „*kāraṇāni*", Singular: „*kāraṇa*"); zu beachten: in der Gītā Press Edition: Śaṅkara, Māṇḍūkya Upaniṣad and Gauḍapāda Kārikā Bhāṣya, Gorakhpur, s.a., p. 261, und der Übersetzung von S. Gambhīrānanda, Eight Upaniṣads 2.390–391, wird dieser Passus zum Vers 4.86 der Gauḍapāda-Kārikā gezählt; cf. Schelling, Werke, 1.331: „Es bestätigt sich also durchgängig, daß, sobald man bis zum Absoluten aufsteigt, alle widerstreitenden Principien vereinigt, alle widersprechenden Systeme identisch werden."

(*méthodos*; *mārga*; *pratipat*) angenommener Setzungen (*dṛṣṭi*; *darśana*; *dógma*), und deren Ent–Setzen (*apavāda*; *apóphasis*; *anaíresis*) in ihre eigenen unerwünschten Konsequenzen (*prasaṅga*;[254] *vitaṇḍā*; *dūṣaṇa*): Widerspruch, Zirkel, unendlicher Regreß etc. (*reductio ad absurdum*; *aporeĩn*). „Es ist .. erwähnenswert, daß, um Einwände zu widerlegen, Śaṅkara regelmäßig auf Argumente zurückgreift, die auf *prasaṅga* (*reductio ad absurdum*) beruhen, in welchen er zuerst die These eines Gegners zum Zwecke des Arguments zuläßt, und dann aufzeigt, wie man, falls sie akzeptiert würde, zu einer Konklusion käme, die vom Opponenten nicht erwünscht ist."[255]

Oder lassen wir es Śrī Harṣa sagen: „We introduce the statements of certain philosophic doctrines simply with a view to pulling forward only such 'arguments of refutation' [*khaṇḍana-yuktayaḥ*] as cannot be impugned by any counter-argument … If, for instance [*tathā-hi yadi*], the disputant holds the doctrine of (*Bauddha*) Nihilism or that of (Vedāntic) 'Inexplicability' [*śūnyavādānirvvacanīyapakṣayorāśrayaṇaṃ*], the general applicability of these arguments against all other doctrines, of course, is beyond all doubt [*nirābādhaiva*]."[256]

---

[254] Cf. Nāgārjuna, Vigrahavyāvartanī 29–30; Candrakīrti, Madhyamakavṛttiḥ (Prasannapadā), ⟨ed.⟩ L. de la Vallée Poussin, pp. 14–25; Āryadeva, Catuḥśataka 16.2.

[255] S. Mayeda, Introduction to: Śaṅkara: A Thousand Teachings, p. 48; cf. S. Mookerjee, The Absolutist's Standpoint in Logic, p. 77: „Nāgārjuna, das Vorbild metaphysischer Skeptiker und Śaṅkarācārya, der Protagonist des absoluten Monismus, haben unmißverständlich erklärt, daß ihre Treue zu den logischen und epistemologischen Schemata notwendigerweise provisorischen Charakters ist … ."

[256] Srīharṣa, Khaṇḍanakhaṇḍakhādya, pp. 229–230 ⟨Chowkhamba Ed.⟩; cf. o.c., pp. 131, 133 ≙ ⟨tr.⟩ G. Jhā, 1.80, Chap. 1 § 167; 1.41–42, Chap. 1 §§ 93–94 (Übersetzung von G. Jhā; Originaltermini in eckigen Klammern von uns zugefügt); cf. C. Sharma, A Critical Survey of

Doch halte man die subtilen Differenzen zwischen dem Advaita und dem Madhyamaka bitte genau fest: Wie bei ersterem in ontologischer Hinsicht eher die Tendenz besteht, „das von allen vier Extremen Unberührte“ (*catasṛbhir-apy-aspṛṣṭa*)[257] als *quinta essentia* propositional zu fixieren, als *absolutum* (*brahman*), Übersein und Übernichts, kryptisches Asyl (*guhā-āśayaṃ*)[258], so in alethiologischer Hinsicht, es mystisch zu verschließen in die Sprachlosigkeit (*mauna*) und Stummheit einer unmittelbaren Erfahrung (*aparokṣa-anubhūti*)[259] und „Abgeschiedenheit von den vier Aussagepositionen“ (*catuṣkoṭi-varjita*)[260], vom Reflektieren/Vorstellen (*vikalpanā-varjita*)[261] überhaupt.

Berücksichtigt man die Geschichte der Aus-ein-ander-Setzung zwischen der Orthodoxie und dem Buddhismus, in der das Schaffen des großen Ācārya als Vorbereitung für die reale Verfolgung und Vertreibung des *buddha-śāsana*, der Buddha-Lehre und ihrer Anhänger aus ihrem Mutterland auf der Ebene der Ideen aufscheint,[262] so man es ihr nicht ganz plump unterstellt, an ihrer eigenen Negativität erstickt zu sein,[263]

Indian Philosophy, pp. 305–307; cf. P. T. Raju, Idealistic Thought of India, p. 255.

[257] Śaṅkara, Gauḍapāda-Kārikā-Bhāṣya 4.84.

[258] Kaivalya-Upaniṣad 23 ≙ ⟨ed.⟩ J. L. Shastri, Upaniṣatsaṁgrahaḥ, p. 144; cf. allerdings auch Dhammapada 37.

[259] Cf. (Pseudo-) Śaṅkara, Aparokṣānubhūti; A. C. Mukerji, The Nature of Self, pp. 381 sqq.

[260] Cf. Śaṅkara, Gauḍapāda-Kārikā-Bhāṣya 4.87; 4.100.

[261] Cf. Śaṅkara, Gauḍapāda-Kārikā-Bhāṣya 4.84.

[262] Cf. P. Deussen, Vedānta, Platon und Kant, p. 82.

[263] Cf. S. Vivekananda, The Complete Works of Swami Vivekananda, 8.103.

dann muß man bei aller Beteuerung der Friedfertigkeit durch den Śaṅkaritischen Vedānta konstatieren, daß der Friede, der da (virtuell) gemeint ist, aktuell wenigstens ein sehr streitbarer, wenn nicht ein sehr umstrittener und bestreitbarer ist.

Jene bedenklichen Durchsichten durch die Rationalität sollten bei all ihrer Abstraktheit also nicht nur akademisch-philosophisch, sondern gerade bezüglich der Felder der kleineren gemeinschafts- wie der großen (politischen) staaten- und weltorientierten Praxis 'zu denken geben'[264]. Leicht dürfte die Annahme dieser Aufgabe aber nicht fallen: y*adyapi paṇḍito bāliśa eva paramārthatattvānavabodhāt, kimu svabhāvamūḍho jana ityabhiprāyaḥ* ‖[265]: „D.h. (*ity-abhiprāyaḥ*): wenn sogar (*yady-api*) der Gelehrte (*paṇḍito-*), indem er die Wahrheit vom höchsten Gut/Sinn/Zweck nicht eingesehen hat (*parama-artha-tattva-anavabodhāt*), schon (*eva*) ein Einfaltspinsel (*bāliśa-*) ist, um wieviel mehr (*kimu*) [erst] der an sich/von Natur aus törichte (*svabhāva-mūḍho-*) Haufen (*jana-*)."

[264] Zum „Bedenklichen", das „uns zu denken gibt", cf. M. Heidegger, Was heißt Denken, pp. 1–4.

[265] Śaṅkara, Gauḍapāda-Kārikā-Bhāṣya 4.83 ≙ ⟨Samata Ed.⟩ 8.528.

ISBN 978-3-937736-11-2